النزعة الإنسانية في الفكر العربي

دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط

تحرير: عاطف أحمد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق أنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامجا علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة

الرقم البريدي ١١٤٦١ ص.ب ١١٧

مجلس الشعب - القاهرة

تليفون ٣٥٤٣٧١٥ - فاكس ٣٥٥٤٢٠٠

e.mail- cihrs@idsc.gov.eg

النزعة الإنسانية في الفكر العربي

دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط

تحرير
عاطف أحمد

أنور مغيث
حسنين كشك
على مبروك
منى طلبة

النزعة الانسانية في الفكر العربي

دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط

تحرير: عاطف أحمد

الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩شارع رستم جاردن ستي القاهرة
تليفون : ٣٥٤٢٧١٥ -٣٥٥١١١٢
فاكس : ٣٥٥٤٢٠٠
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E.mail mail to:cihrs@idsc.gov.eg
إخراج: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- أيمن حسين
رقم الإيداع بدار الكتب : ٩٩/١٣٣٢٧

كلمات مفتاحية

ـ فكر عربي ـ فلسفة عربية اسلامية ـ الفلسفة الإنسانوية ـ دراسات قرآنية ـ الاحتجاج في التاريخ العربي

مدخل تمهيدي

لماذا ندرس النـزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط؟ هذا سؤال من حق القارئ أن يطرحه علينا. والواقع أن ثمة شعورا نشأ لدينا بأنه بينما التحليل النقدي لإشكالات الواقع المعاصر هو من الأهمية بمكان، إلا أننا،في الوقت نفسه، وربما استكمالا لذلك، علينا أن نعيد قراءة تاريخنا الفكري لنستكشف الأصول التي نبع منها إلى هذا الحد أو ذاك- وعينا المعاصر. على أساس أن الذاكرة التاريخية لازالت عنصرا فاعلا في هذا الوعي،بل وربما كانت تشكل طبقاته الداخلية التي قد لا تظهر أحيانا على السطح لكنها تظل تمارس فعاليتها في توجهاته وبنيته.

هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى، فإن تاريخنا الفكري- والنفسي- حافل بتيارات وتوجهات عديدة، منها الإيجابي ومنها السلبي. و اللافت للنظر هو أن التوجهات والنتاجات الإيجابية تكاد تكون منسية أو ربما مبعدة عن مجال الفاعلية.

لذلك رأينا أن إبراز الجوانب المستنيرة والنقدية في الفكر العربي- الإسلامي الوسيط هو مطلب ضروري. لمواجهة تيارات تغييب الوعي من ناحية،ولتأصيل الفكر التنويري والتحديثي من ناحية أخرى.

والنـزعة الإنسانية تشكل واحدا من تلك التيارات المستنيرة في ذلك الفكر. وقد تناولتها عدة دراسات عربية وأوربية بالبحث والتوثيق. وتكاد تتفق تلك الدراسات على أن القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) بالذات، قد شهد بالفعل تيارا إنسانيا متميزا وأن لم يقدر له -لعوامل عديدة- الاستمرار في النمو بحيث يدخلنا فكريا إلى عالم الحداثة.

لذلك رأينا أن نطرح سؤال النـزعة الإنسانية في الثقافة العربية في العصر الوسيط على عدد من الباحثين ذوي التخصصات المختلفة وذوي الاتجاهات والمنظورات الفكرية المتنوعة، بحيث يتم تنا ول الموضوع من الزوايا المتعددة الممكنة وبحيث لا يكون ثمة اتفاق مسبق على نتيجة يفترض التوصل إليها. وجاءت الإجابات البحوث- مختلفة بالفعل ومتعددة الزوايا،

لكنها كانت، في كل حالة، تلقى ضوءا هاما على الموضوع.

وقد رأينا أن نفتتح الدراسة بعرض تحليلي تاريخي مفهومي للنزعة الإنسانية في الفكر الأوربي، مع رؤية نقدية لبعض إشكالياتها، حتى تتكشف لنا أبعاد التوجه الإنساني في الفكر وصلته الوثيقة بتحديث العقل والممارسات الاجتماعية.

ثم طرحت الدراسة مسألة النص المركزي في الثقافة العربية أي القرآن، والدور الذي لعبته طريقة القراءة في تشكيل الوعي العربي الذي شهد تحولا من الشفاهية إلى الكتابية. وهى العملية التي مازالت تجري حتى وقتنا الراهن دون أن تكتمل بعد.

إذ تواجه قراءة القرآن وتأويله بالتالي- بتيار شفاهي يعمل على تحويله إلى أيقونة أو تميمة أو يضفي عليه تفسيرا سلطويا يضعه فوق التاريخ وبالتالي فوق الفهم والتحليل المتعدد الأبعاد والزوايا.

ثم تناولنا البينة الاجتماعية للعصر الوسيط بالتحليل التاريخي والتوثيقي لاكتشاف الإطار الذي كانت ت جري فيه العمليات الفكرية والتعبيرية والتي غالبا ما كانت تواجه حالة حصار، دفعت في أحيان كثيرة إلى قيام حركات اجتماعية ثورية تبنت منظورات مختلفة عن منظورات السلطة المهيمنة، فكانت تنزع إلى التحرر والمساواة.

ثم تناولت الدراسة البنية الثقافية العربية بالتحليل الابستمولوجي الذي كشف عن طبيعتها الاستبدادية المستمدة من نشأتها أصلا داخل حقل السياسة. وبينت كيف أن خصائص تلك البنية تسربت هى ذاتها إلى الثقافة المعارضة والتي كان يمكن لها أن تطرح بديلا إنسانيا ملائما وفعالا. وتركز الدراسة على أهمية التحليل النقدي لتلك العملية. أولا لكشف وتعرية آلياتها وثانيا لتأسيس منظور للوعي نابع من داخلنا وقادر على تجاوز التخلف في آن معاً.

ثم تم تتبع تجليات النزعة الإنسانية لدى بعض الفلاسفة المسلمين الذين جعلوا العقل الإنساني أداة لفهم الظواهر المختلفة بما فيها الدينية، والذين اهتموا بإضفاء نوع من العقلانية على الوجود الإنساني وإشكالاته المختلفة.

ولما كانت النزعة الإنسانية تتخذ في العصر الحديث صيغة مقننة منظمة وذات طابع إجماعي -على الأقل على المستوى الشكلي- بين مختلف دول العالم، هى منظومة حقوق الإنسان، فقد رأينا طرح مسألة إمكانية وكيفية إسهام الفكر ذي التوجه الإنساني في تأصيل حقوق الإنسان في الوجدان العربي، مما تطلب بدوره إلقاء الضوء على النشأة التاريخية لحقوق الإنسان وأسسها النظرية، وعلى الاتجاه الذي يمكن- إذا تم تبنيه ووجد مناخا اجتماعيا وسياسيا ملائما- أن يؤسس لثقافة تتبنى النظرة الحديثة للفرد الإنساني وللحياة الإنسانية مما قد يسمح بتجاوز ما نعانيه، حاليا، من تخلف الوعي على مستويات وفي مجالات عديدة.

المحرر

الفصل الأول

عاطف أحمد

التوجه الإنسانى

تحليل مفهومى تاريخى

يهدف هذا الفصل إلى تحديد الملامح الأساسية لما يمكن تسميته بالنزعة الإنسانية أو التوجه الإنسانى، ترجمة لكلمة «هيومانزم» التى استخدمت بمنطوقها الأجنبى في بعض الكتابات العربية(١) تجنباً للالتباسات الناشئة عن الترجمة.

ومصطلح «التوجه الإنسانى» هنا، يختلف بطبيعة الحال عما نعنيه حين نتحدث عن «الشعور الإنسانى» بمعنى التعاطف مع الآخرين خاصة حينما يكونون فى محنة ما. «فالشعور الإنسانى» يعبر عن موقف أخلاقى فردى بينما «التوجه الإنسانى» يعبر عن موقف ورؤية للحياة الإنسانية والوجود الإنسانى ككل.

ونحن لا نستطيع إدراك الأبعاد المتعددة «للتوجه الإنسانى» إلا من خلال قراءة تاريخ المصطلح، وتحليل السياقات التى نشأ فيها، والتجليات التى عبر من خلالها عن نفسه فى مختلف مجالات الفكر والفن والنشاط الإنسانى، والتطورات التى شهدها خلال مجمل تلك العمليات.

ولا جدال فى أن مصطلح «الهيومانزم» والحركة الفكرية والأدبية المعبرة عنه، ذو منشأ أوروبى. ورغم أن تلك الحركة قد نشأت بصورتها المكتملة الملامح فى عصر النهضة الأوروبى، إلا أنها - كتوجه فكرى - استمرت ونمت واكتسبت أبعاداً متعددة ومتباينة خلال الأزمنة التالية حتى العصر الراهن.

وعلى ذلك، تتحدد الطريقة التى ستتم بها معالجة هذا الموضوع هنا، بالنقاط التالية:

أولاً: تتبع نشأة المصطلح وتطوراته وتحديد ملامح الحركة التي ارتبط بها فى عصر النهضة الأوروبى.

ثانياً: عرض وتحليل التطورات التالية للخصائص الأساسية لتلك الحركة، فى مختلف المجالات، فى القرون التالية حتى العصر الراهن.

ثالثاً: محاولة استكشاف بعض الخصائص الأساسية «للتوجه الإنسانى» وعلاقته بالتوجهات الأخرى، وتحليل للإشكاليات التى يطرحها فى مختلف المجالات.

رابعاً: محاولة بلورة مفهوم ما، يتسم بالعمومية بدرجة تسمح لنا باستخدامه فى قراءتنا لثقافات أخرى، خاصة الثقافة العربية.

ويجد الباحث فى التاريخ الفكرى الأوروبى، عديداً من الدراسات التي تناولت بالتفصيل الدقيق، موضوع النزعة الإنسانية منذ بداياتها الأولى حتى العصر الراهن.

وهذه الدراسات هى مصدر معارفنا عن ذلك الموضوع. وقد اطلعت على بعض هذه المصادر وقارنت بينها، واستقر رأيى على التركيز بصورة اساسية على كتاب بعنوان: «التقليد الإنسانى فى الغرب»[٢]، للباحث والأستاذ الجامعى «آلان بالوك»، وهو عبارة عن سلسلة محاضرات حول الموضوع ألقاها «بالوك» عام ١٩٨٤ فى إحدى الجامعات الأمريكية، تحت إشراف «معهد أسبن للدراسات الإنسانية». وعقب انتهاء المحاضرات عقدت حولها حلقة نقاش موسعة ضمت كثيراً من المتخصصين وأثارت ملاحظات ونقاط عديدة استفاد منها «بالوك» عند تحويلها إلى كتاب. والانطباع الأساسى الذى يشعر به قارئ «بالوك» هو عمق نظرته وتحليله للنزعة الإنسانية وشمول رؤيته لتنوعاتها فى الأزمنة المختلفة.

وفى مقدمة الكتاب، يجيب «بالوك» على التساؤل الذى قد يطرحه القارئ حول السر في تسميته للهيومانزم بالتقليد الإنسانى. ذلك أنه، في تناوله للهيومانزم، يستند إلى فرضية فاعلة، قوامها النظر إليها لا باعتبارها مدرسة فكرية أو مذهباً فلسفيا، وأنما باعتبارها اتجاهاً عريضا، أو بعدا محدداً في التفكير والاعتقاد، أو جدالاً مستمراً يحتوى داخله فى أى وقت من الأوقات على وجهات نظر مختلفة جداً - بل متعارضة أحيانا - لا تربط بينها أية بنية موحدة بل افتراضات وانشغالات معينة تدور حول مشكلات وموضوعات ذات خصائص محددة، وهى مشكلات وموضوعات تتغير هى نفسها من وقت لآخر. لذلك وجد «آلان بالوك» أن أفضل تسمية لها هى «التقليد الإنسانى». (بالوك ٩).

ولكى نفهم طبيعة هذا التقليد أو الموقف الإنسانى يمكننا أن نحدد عموما توجهات الفكر الغربى فى موقفه من الإنسان والكون. وهى توجهات يمكن تحديدها فى ثلاثة أنماط رئيسية (بالوك ١٦ - ١٨) **الأول** هو الموقف المتعالى أو ما فوق الطبيعى: حيث يتمحور التفكير حول الله، باعتباره الحقيقة الموجهة والمحددة لكل ما سواه. والإنسان هنا ينظر إليه باعتباره جزءا من الخلق الإلهى ويتم التعامل مع قضاياه ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد ساد هذا الموقف العصور الوسطى بصورة واضحة.

الثانى هو الموقف الطبيعى أو العلمى: حيث يتمحور الاهتمام فيه وتمنح الأولوية للطبيعة، وحيث ينظر للإنسان فيه باعتباره جزءا من نظام الطبيعة متماثلا فى ذلك مع باقى الكائنات العضوية. ويتم التعامل مع قضاياه ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد تبلور هذا الموقف فى القرن السابع عشر.

الثالث هو الموقف الإنسانى: وهنا يمتحور الاهتمام حول الإنسان. أى حول الخبرة الإنسانية باعتبارها نقطة البداية فى معرفة الإنسان لنفسه، ولله، وللطبيعة. حيث تصبح الحياة الإنسانية والارتقاء بها وممارستها على نحو يلبى الاحتياجات البشرية، هدفاً فى ذاته. وهذا الموقف تبلور تاريخياً فى عصر النهضة فى أوروبا.

ويشير «بالوك» إلى أن هذا التقسيم للموقف من الإنسان والكون مفيد بشرطين. أولاً: أن يؤخذ النمط الواحد على أنه يعبر عن «ميل» يمكن أن يتآلف مع الميول الأخرى بطريقة أو أكثر، أى لا يعتبر نمطاً جامداً منفرداً بذاته دائماً.

وثانياً: ألا يعتبر ذلك التقسيم صياغة أخرى لمراحل "كونت" الثلاث حيث يسود موقف منها فى مرحلة معينة ضمن ثلاث مراحل متتالية.

فمنذ القرن السابع عشر أصبحت الأنماط الثلاثة مستمرة فى الفكر ولها أتباعها، وأخذت العلاقات بينها تتراوح بين استبعاد كل منها للآخر من ناحية وبين تداخلها وتآلفها من ناحية ثانية.

وقد تميزت الهيومانزم منذ بداية النهضة، كما كانت في العالم القديم، بتنويعات من النظرات الفردية. وإن كان ما يجمع بينها هو التركيز على الخبرة الإنسانية التى لم تحتل مكانة مركزية فى أى من التوجهين اللاهوتى أوالعلمى. فما يميز دعاة النزعة الإنسانية عن غيرهم هو نطاق موضوعات التفكير التى يهتمون بها، حيث تدور - بتعبير "بترارك" - حول استكشاف الإنسان لنفسه ولثراء الخبرة الإنسانية، ويميزهم أيضاً الأسلوب الذى يتناولون به تلك الموضوعات والذى يتخذ غالباً شكل الحوار. فتطرح تساؤلات أخلاقية وسيكلوجية واجتماعية بهدف استكشاف الجوانب المختلفة للخبرة الإنسانية. دون أن تستهدف إحلال نسق

فلسفى جديد محل النسق الفلسفى المدرسي (السكولائى).

وربما يكون مناسباً هنا أن نتعرف على الأصل التاريخى اللغوى لتعبير هيومانزم (ب ١١ . ١٢).

والواقع أن ذلك يتطلب أولاً: العودة إلى اليونان القديمة حيث نجد أن ثمة عبارة معينة هى Enkiklia Paedia تشير إلى «التعليم المتوازن». وفكرة التعليم لدى اليونان Paedia تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل فى الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية؛ البلاغة؛ المنطق «أو الديالكتيكية»؛ علم الأعداد؛ الفلك؛ التجانس الصوتى Harmony. وهى المعارف التى كانت تقدم تقنية للتعليم والنقاش فى عالم بلا كتب، يعتمد على التمكن من اللغة، والدقة فى التفكير، والمهارات الجدالية. كذلك تنطوى عبارة «التعليم» على فكرة أن الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير فى نموها عن طريق التعليم. وعلى فكرة التمايز الإنسانى الذى يتحقق عن طريق اكتساب القدرة على الإقناع والقيادة، وهى قدرة لازمة للعب دور نشط فى الحياة العامة، وممارسة مثل هذا الدور تعتبر شيئاً أساسياً لتحقيق إنسانية الإنسان.

وقد أخذت فكرة التعليم هذه طريقها إلى الرومان. وكانت الحياة العامة فى عالم الرومان، مثلما كانت لدى اليونان، تمارس وجهاً لوجه فى الاجتماعات العامة وفى قاعات المحاكم، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوة.

والتمكن من فنون الخطابة لم يكن يعنى مجرد إجادة الكلام بل كان يعنى أيضاً امتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقدها، الأمر الذى يتطلب تعليماً متوازناً فى الفنون الحرة.

وكانت الكلمة اللاتينية التى اختارها شيشرون لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هى Humanitas.

وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدروسة فى مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو Stu-dia Humanitatis التى تترجم «الإنسانيات Humanities». ومدرس تلك الإنسانيات كان يسمى Umanista أى Humanist. وكانت الدراسات «الإنسانية» تشير فى القرن الخامس عشر إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكى ما قبل المسيحى، وتشتمل أيضاً على الترجمات اللاتينية من اليونانية، وبقدر أقل، قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها.

وكانت تلك هى نوعية الدراسات التى أطلق عليها "توماس مور" و"كوليه" «التعليم الجديد» والذى يعنى بعث الكلاسيكيات القديمة وهى المهمة التى ميزت عصر النهضة والتى اشتقت منها اسمها.

أما كلمة «هيومانزم» فلم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة، وإنما صاغها فى ١٨٠٨ المفكر التربوى الألمانى نيثامر F. J. Niethammer أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية فى التعليم الثانوى، أما من طبقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان بروكهاردت Bruch Hardt وفويجت G.Voigt فى كتاب «إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومانزم»، (١٨٥٩).



كان مشروع الإنسانية إذن موجهاً للتحرر من أسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافاته، دفاعاً عن حق الإنسان فى أن يمتلك الحرية لتحديد مشروع حياته بطريقة مستقلة.

ذلك أن الدين المسيحى - إبان العصور الوسطى - غرس فى العقول جميعاً نزعة زهدية تميل إلى اعتبار انكار الذات مثلاً أعلى، يجب أن يتخذ أساساً لكل كمال شخصى واجتماعى، بحيث لم يبق - على حد تعبير هويزنجا[٣] - متسع لتحسين النظم والأحوال السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

وكانت الكنيسة والنظام الإمبراطورى والإقطاع يتبنون نظرة للبناء الكونى، يستتبعها نظام من القيم والمعتقدات والعادات والسلوكيات، يتوجب على الجميع اتباعها.

وكان الشغل الشاغل للفلسفة المدرسية هو المقولات المنطقية والتساؤلات الميتافيزيقية. حيث تميزت باستدلالاتها العقلية المجردة البعيدة تماماً عن الحياة الإنسانية العادية. فكانت - على حد قول بترارك -

مستعدة دائماً لتقديم إجابات عن مسائل، حتى لو كانت إجاباتها عنها صحيحة، فلن تسهم بأى صورة من الصور فى إثراء معرفتنا بحياتنا، بينما كانت لا مبالية بالمسائل الحيوية مثل طبيعة الإنسان وهدف حياته ومصيره (بالوك ١٨).

على أن آلان بالوك يقدم هنا ملاحظتين: (بالوك ١٣ ـ ١٦):

أولاهما تختص بطبيعة عصر النهضة. فقد كان ينظر إليه فيما مضى باعتباره عصر النزعة الإنسانية إلا أن الدراسات الحديثة كشفت من خلال البحث عن الدليل الفعلى فى المصادر، عن تبصرات جديدة. فخلال الفترة من ١٣٥٠ حتى ١٦٠٠م، شهدت أوروبا قدراً متنوعاً من التطورات المختلفة التى لا يمكن وصفها مجتمعة بالنزعة الإنسانية. فهناك الإصلاح الدينى. وهناك الإصلاح المضاد. وهناك حروب الأديان. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فالفلسفة المدرسية ودراسة أرسطو التى تنتمى إلى تراث العصور الوسطى، لم تستمر فحسب، بل ازدهرت فى الجامعات وساهمت بقدر ليس بالقليل فى التغيرات الثورية للتفكير العلمى التى بدأت بكوبرنيكوس وجاليليو، كذلك فإن فكر النهضة لم يكن متماثلاً فى مختلف أنحاء أوروبا ولا فى مختلف الأزمان.

كما أنه لم يكن هناك حد فاصل واضح أو مفاجئ بين العصور الوسطى وبين عصر النهضة. فقد استمرت بعض عادات التفكير الوسيطى فى العصور التالية.

وثانيهما أنه لم تكن ثمة قطيعة تامة بين العصر الوسيط وبين العصور القديمة. فاللغة اللاتيينة كانت لغة الكنيسة والمتعلمين لمدة ألف عام. وإنجازات القدماء لم تتوقف تماماً عن التأثير. فقد استمدت العصور الوسطى تشريعاتها من القانون الرومانى، واعتمدت فى معارفها على «أقليدس» فى الرياضيات، و«بطليموس» فى الفلك. وكانت أشعار «أوفيد وفيرجيل» منتشرة. وقدم توما الأكوينى صيغة توفيقية بين تعاليم الكنيسة وبين فلسفة أرسطو. وهى الصيغة التى أسست الدراسات المدرسية التى ظلت قائمة إلى ما بعد عصر النهضة.

وفضلاً عن ذلك فقد حدثت حركتان للإحياء الكلاسيكى هما «الكارولينجية»[٥] فى القرن التاسع، و النهضة الباكرة[٦] فى القرن الثانى عشر.

كانت هناك إذن استمرارية ما للعصور القديمة فى العصور الوسطى كما كانت هناك استمرارية ما للعصور الوسطى فى عصر النهضة، لكن الاستمرارية لا تعنى التماثل. فقد حدث تغير جذرى فى النظرة للعصور القديمة خاصة فى إيطاليا فى القرنين الرابع والخامس عشر. فبينما كانت العصور الوسطى تنتقى ما تحتاجه من العصر القديم وفقاً لما تراه، انطلاقاً من اعتبار أنه ليس ثمة انفصال بين العصرين؛ فإن كل ما كان يتم انتقاؤه كان يدمج فى إطار النظام الاقتصادى للعصر الوسيط، دون اعتبار للإختلاف الجذرى بين ذلك النظام. وبين الدلالة الأصيلة لتلك المعارف والأفكار.

إنسانية عصر النهضة

غير أن انسانيى عصر النهضة وحدهم هم الذين أدركوا أن العالم القديم كان يشكل حضارة مستقلة لها أسسها الخاصة. وهكذا دخل الحس التاريخى كعامل أساسى في فهم الحضارة القديمة. وتركزت بالتالى جهودهم ليس فى استعادة بعض المظاهر الخاصة لتلك الحضارة فى النظام الاعتقادى الوسيط وإنما فى النفاذ إلى ذلك العالم باعتباره نظاماً مستقلا من التصورات والاهتمامات. وهو نظام رأوه ذا مرتبة أعلى بما لا يقاس من نطاق العصر الوسيط. وكانوا هم الذين صاغوا فكرة «بعث» حضارة العالم القديم. وهم الذين أطلقوا تعبير «العصر الوسيط» على الزمن الذى تلا العصر القديم. وأدى هذا الاكتشاف إلى إطلاق طاقات جديدة وحفز الخيال لاكتشاف حقائق جديدة وابتكار صيغ جديدة فى التفكير والتعبير فضلاً عن استعادة كثير من قيم تلك الحضارة القديمة التى تم تشويهها، والتى تميزت بمركزية الإنسان بدلاً من الله.

وقد أصبحت مركزية الإنسان هذه هى السمة الاساسية لاهتمامات الإنسانيين فى عصر النهضة، وهى

التى جعلت موضوعات كتاباتهم تدور فى فضاء جديد يعبر عن رؤية مختلفة وعن حس مختلف بالحياة.
فقد كانت تلك الموضوعات تدور حول مسائل من مثل:

● المقارنة بين الجدارة النسبية لكل من الحياة النشطة والحياة التأملية: وهى مقارنة تنحاز بوضوح للحياة النشطة المتمثلة فى النشاط والفاعلية فى التجارة والمال والسياسة، وسائر مجالات الحياة المدنية.

● تصور المجتمع على أنه مجال لتأكيد الذات والتنافس والإنجاز الشخصى وتحقيق المجد فى العالم الدنيوى.

● تبنى معيار تقديرى جديد للقيم، وهو معيار علمانى الطابع، مستمد من إعادة اكتشاف العالم ما قبل المسيحى. مما أوجد حساً عميقاً وحاداً بالتاريخ. فلم يعد ينظر إلى التاريخ على أنه نتاج لمخطط العناية الإلهية بل على أنه نتاج لفعالية الإنسان ومحاولاته وأخطائه. (لاحظ مثلاً كتابات برونى Bruni وبوجيو Poggio حول أحداث التاريخ بوصفها عملية مستمرة، وكذلك تحليلات السلطة لدى ميكيافيلى).

● مركزية التعليم، خاصة فى صيغته الجديدة، فى إطلاق وتحقيق إمكانيات الإنسان وطاقاته المبدعة. وكان تعلم اللاتينية واليونانية هو مفتاح الدخول إلى حضارة العالم القديم بخبرته وقواه وأفكاره. كانت الخصائص الأساسية لحركة التعليم التى مارسها الإنسانيون هى الشمولية، بمعنى تنوع المعارف والفنون، والارتباط بالحياة الاجتماعية الواقعية، وتنمية قوى الفرد الإدراكية والتعبيرية. وقد أنشأ الإنسانيون المدارس الخاصة وأحيوا القديمة منها، كما أنشأوا الجماعات التعليمية المختلفة التى كانت تضم النخبة الاجتماعية المتفتحة على المعرفة.

● التصادم بين تصاريف القدر (الذى لم يعد يرى من منظور العناية الإلهية المسيحى) وبين فضيلة الإنسان في مقاومته (والتى لم تعد تنتمى للمنظور المسيحى للفضيلة): ونقطة الانطلاق هنا هى التركيز على قوى الإنسان الخلاقة وحريته فى تشكيل حياته الشخصية، مما أدى إلى الاهتمام بالشخصية الإنسانية الفردية وبالشعور العالى بالذات (وانعكس ذلك فى تصوير الأشخاص، وكتابة السير الذاتية من منظور واقعى لا رمزى ولا مجازى).

● وصورة الإنسان، التى شكلت تلك التوجهات، تختلف كيفياً عن التصور الأوغسطينى للإنسان المغموسة مادته فى الخطيئة الأصلية بوصفه مذنباً أمام الله بادئ ذى بدء، عاجزا عن فعل أى شئ دون الهداية الإلهية. فقد تبنت النزعة الإنسانية نظرة جديدة للإنسان القادر بفعل قواه الذاتية على تحقيق أقصى الطموحات، وتشكيل حياته الخاصة وفقاً لإمكاناته ومواهبه، واكتساب المكانة التى تؤهله لها إنجازاته وثقافته.

كذلك حققت النزعة الإنسانية تحولات فى الفنون اتسمت بـ:

■ تطور أسلوب جديد فى الرسم يتميز بطبيعيته، خاصة فى تصوير المناظر الطبيعية، وبالابتكارات مثل الرسم بالزيت.

■ استعادة الشعور الكلاسيكى بالتناسب والحركة.

■ البحث عن نظرية رياضية للتناسب فى الجسم الإنسانى تتحقق بها الفكرة الأفلاطونية المحدثة فى التجانس المستمر بين الإنسان والطبيعة من جهة، والفكرة الكلاسيكية حول التناظر من جهة أخرى.

■ امتلاك قوة نفسية غير مسبوقة للتأكيد على إنسانية الرجال والنساء وإبرازها فى الأعمال الفنية.

كانت تلك أهم الخصائص التى ميزت اهتمامات الإنسانيين فى عصر النهضة، خاصة فى إيطاليا.

لكن ذلك يطرح سؤالاً: لماذا بدأت حركة إحياء العالم القديم فى إيطاليا مائة عام قبل انتشارها فى باقى أوروبا؟

هناك عاملان على الأقل أسهما فى ذلك:

أولاً: أن كثيراً من أحداث وآثار التاريخ القديم اتخذت إيطاليا والمدن الناطقة باليونانية مسرحاً لها،

ثانياً: النمو الاستثنائى للمدن الإيطالية نتيجة التوسع التجارى (خاصة فلورنسا، وجنوة، وفينيسا

«البندقية»). إذ شهدت نمواً سكانيا غير مسبوق، وكان كثير منها مدناً - جمهورية فى عالم إقطاعى يتكون من فلاحين وملكيات.

فالنمو السكانى لهذه المدن بما يتميز به من درجة غير عادية من الاستقلالية الذاتية، وما يستتبعه من الانخراط فى الأنشطة التجارية والصناعية والسياسية - حتى لو عبر عن نفسه من خلال عصبيات عائلية وإقطاعات؛ شكل إطاراً لنمو ثقافة مدينية وأدى إلى تكوين طبقة من العامة المتعلمين، الذين اكتسبوا ثقة بأنفسهم بلغت درجة لم تحدث فى أوروبا من قبل إلا نادراً.

وعلى الرغم من أنه فى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، كان كثير من هذه المدن - الدول تحكمها عائلات مفردة، وعلى الرغم من أنه فى منتصف القرن الرابع عشر حدث - مثلما حدث في باقى أوروبا - تدهور اقتصادى وتناقص شديد فى السكان نتيجة للوباء؛ إلا أن التقليد الذى بمقتضاه تكونت طبقة متعلمة من العامة والذى اكتسبت من خلاله الحياة المدينية حيوية فائقة؛ استمر وأوجد الشرط الأساسى لانتشار الهيومانزم.

ورغم أن الصفوة المبدعة عموماً كانت قليلة العدد، وأن الهيومانيين من بينهم كانوا أقل؛ إلا أنه من خلال كتاباتهم بدأ ينتشر نوع من الحماس والتذوق لعالم المتوسط القديم بين الطبقات المتعلمة التى أخذت تشعر أنها وريثة ذلك العالم. ونما بالتالى مزيج ثقافى جديد وأسلوب جديد فى التفكير والشعور والنظر إلى الأشياء، وأصبح متميزاً وأطلق عليه فيما بعد اسم الهيومانزم.

وأخذت تنتشر كتابات باللاتينية على غرار شيشرون، وتم اكتشاف أصول تراثية لم تكن معروفة، وتطورت فنون نقد المصادر وتحقيقها، ونشأت علوم الآثار الكلاسيكية. وترجمت أعمال يونانية قديمة كثيرة (منها أفلاطون) وتم تدقيق مؤلفات أرسطو. وتطور البحث الفيلولوجى، (أي التحليل اللغوي للنصوص)

لكن الدراسات الإنسانية Studia Humanitatis لم تكن تختص بالدراسات اللغوية وتقنيات بحث النصوص فحسب، بل كانت تدرس الموضوعات التى دخلت فى إطارها: مثل الشعر والتاريخ والفلسفة الأخلاقية.

وبعد أن تبلورت صورة العالم القديم نتيجة لهذه الدراسات، بدأ التعامل معه كمصدر بديل لنماذج تحتذى ليس فقط فى البلاغة والأدب، وفن الرسم، والنحت والمعمار، بل، وهذا هو الأهم، كنماذج لفن الحياة: علي المستوى الخاص (فن اكتساب روح معنوية عالية وسط جو معاد) وعلى المستوى العام (فن إدارة الدولة). (ب: ٢٢).

وفى الوقت نفسه فتحت الطباعة آفاقاً جديدة تماماً بالنسبة للإنسانيين ولإيطاليا (تعود الكتب المطبوعة الأولى إلى ستينات القرن الخامس عشر) حيث أصبحت أهم مركز للنشر فى أوروبا خاصة مدينة فينيسيا (البندقية).



إنسانية عصر التنوير

تكونت جماعة من المثقفين فى مختلف بلدان أوروبا فى القرن الثامن عشر. كانت تربطهم - على ما بينهم من خلافات - توجهات مشتركة تتمثل فى مشروع قائم على النزعة الإنسانية، والعلمانية، والعالمية، والحرية، والحق فى النقد والتساؤل، بعيداً عن أى تهديد بالتدخل التعسفى من قبل الكنيسة أو الدولة.

وكانت باريس هى مركز تلك الحركة والفرنسية هى لغتها الرئيسية. وقد ساعد انتشار الصحف والمجلات على نشر أفكارها، وترجمتها على الفور إلى اللغات الأخرى، كما كان الانتقال والاتصال وثيقاً بين أفرادها.

وضمت الحركة مثقفين وكتاباً وفلاسفة وسياسيين ومهنيين وتجاراً ورجال دين. وكانت تمثل صفوة

العقول فى أوروبا.

وكانت أوروبا قد شهدت على مدى قرن ونصف قبل التنوير، انفتاحاً للعالم المغلق للعصر الوسيط وعصر النهضة:

فالثورة الكوبرنيكية، التى طورها جاليليو، جعلت الأرض بمن عليها.. أحد الكواكب التى تدور حول أحد النجوم، ولم تعد مركز الكون كما كانت من قبل.

كذلك أدت الرحلات والاكتشافات الجغرافية إلى التعرف ليس فقط على الشعوب الهندية الأمريكية فى «العالم الجديد»، بل أيضاً على حضارات تاريخية غير مسيحية: فى الصين، والهند، والعالم الإسلامى.

ورغم أن القرن السابع عشر شهد إحياء للعقيدة الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية وتميز بالتدين العميق، إلا أن الحروب الدينية التى تخللته خلفت ظلالاً قوية من الشك. ونشأ ميل قوى للفصل بين التفكير الفلسفى واللاهوتى. فقد أدى اعتماد ديكارت وسبينوزا على العقل وحده كطريق للبحث عن الحقيقة إلى اهتزاز الثقة فى الدين كمصدر للمعرفة. ثم جاء هوبز فأقصى الدين تماماً كمصدر للقيم الأخلاقية وأسس الأخلاق والمجتمع على السواء على نزعة حفظ الذات التى هى بشرية محضة.

وكان فرانسيس بيكون فى أوائل القرن قد رفض التقليد فى كل أنواع التعلم وجعل مصدر المعرفة هو التجربة العملية التى ستحرر الإنسان من عبء الخطيئة الأصلية وتعيد إليه سيطرته على الطبيعة، تلك السيطرة التى فقدها مع «السقوط»، حيث ذهب إلى أن كل أنواع الفهم لا تستمد من أية سلطة ولا من الاستدلال العقلى التأملى بل من الملاحظة والتجربة.

وجاء نيوتن بقوانين الحركة الثلاثة وبمبدأ الجاذبية العام ليضع الأساس ليس للفيزياء الكلاسيكية فحسب بل ليجعل تلك الطرق نفسها فى التفكير هى الأساس لاكتشاف كل ما لم يكن قد تمت معرفته بعد. فقد أصبح الله بمثابة رياضى يخطط الكون وفقاً لطرق فى الحساب فى متناول العقل البشرى، وأصبحت الطبيعة، بدلاً من أن تكون نتاجاً تعسفياً لقوى خفية يحيا الإنسان فى خوف منها. نظاماً من القوى المفهومة.

ويمكن تحديد الملامح الأساسية لإنسانية عصر التنوير فى اكتشافها للعقل النقدى، وفى فهمها التاريخى للظواهر الإنسانية، وفى صياغتها لبدايات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وربما كانت أعظم اكتشافات عصر التنوير هى قوة تأثير العقل النقدى حينما يطبق على السلطة والتقاليد والأعراف، سواء أكان ذلك فى مجال الدين أم القانون أم الحكومة أم العادات الاجتماعية. فطرح الأسئلة والمطالبة باختبار إجاباتها فى الواقع، وعدم تقبل كل ما يفعل أو يقال أو يفكر فيه، بصورة دائمة، أصبح هو المنهجية المألوفة بعد ذلك بحيث يصعب علينا تصور ما ينطوى عليه تطبيق هذه المنهجية من جدة ومن شعور بالصدمة خاصة حينما تستخدم تلك الطرق النقدية على المؤسسات العتيقة والمواقف المتصلبة للقرن الثامن عشر[٥٨].

فالخطوة الأولى بالنسبة لديدرو مثلاً هى تحدى الرأى السائد فى أى موضوع، ليس بهدف إحلال رأى اخر محله، وإنما - أساساً - بهدف فتح آفاق التفكير على إمكانات واحتمالات جديدة. ينطبق ذلك ليس فقط على المذاهب الفلسفية والدينية والأخلاقية فحسب، بل على العلم أيضاً.

وما جعل العقل النقدى بهذه الدرجة من الفعالية هو ما صاحبه من القناعة الجديدة بأن الإنسان حينما يتحرر من الأوهام والمخاوف يكتشف فى نفسه قوى وإمكانات قادرة على إعادة صياغة شروط الحياة الإنسانية. إذ كانت هناك قناعة بأن الإنسان هو مهندس مصيره، على حد قول بيكون. وكان ينظر إلى حرية الفكر وحرية التعبير على أنهما شروط التقدم وأن مفاتيح التقدم هى الذكاء والإبداع الإنسانى، وأن التجريب العلمى هو القوة المحركة الأساسية.

فإذا كان العالم القديم قد بشرنا بالاستسلام للقدر، وإذا كانت المسيحية قد بشرتنا بالبحث عن الخلاص الفردى، فإن فلسفة التنوير تبشرنا بالتحرر: بالاستقلالية الأخلاقية للإنسان، وبشجاعة

الاعتماد على الذات.

وقد تميز القرن الثامن عشر بالثقة فى العلم التى تولدت عن التقدم فى مختلف مجالاته وعن الاختراعات التكنولوجية التى توالت حتى وصلت ذروتها في اختراع جيمس وات للآلة البخارية التي تأسست عليها الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر. ولم تكن الأفكار والتجارب العملية، باستثناء الجزء الرياضى منها، مستغلقة فى الفهم والممارسة على الأفراد المتعلمين العاديين.

ومن ناحية أخرى تبنى هيردر موقفاً رافضاً لفكرة أن الحقيقة تنتظم وفقاً لقوانين كلية لا زمنية تكشفها الطريقة العلمية فى البحث. وذهب إلى أن كل فترة تاريخية أو حضارة لها خصائصها الفريدة فى ذاتها، وأن محاولة وصف أو تحليل هذه الظواهر من خلال مفاهيم عامة يطمس الفروق الهامة التى تعطى الظاهرة خصوصيتها المتفردة. فطرق البحث الملائمة للظواهر الإنسانية تختلف عن تلك الملائمة للظواهر الطبيعية. فالمدخل الصحيح للظواهر الإنسانية هو العلوم التاريخية مثل اللغة والأدب والعقائد والأساطير والرموز والمؤسسات الاجتماعية. وموضوع العلوم التاريخية هو الجماعات الإنسانية وثقافاتها (بالمعنى الأنثروبولوجى). فهناك تعدديات لا حد لها فى خصائص تلك الجماعات، وهى وإن كانت تعبر عن جوانب خاصة من الروح الإنسانية إلا أنها لا تخضع للتحليل المقارن.

كذلك فالحقائق الاجتماعية تشكل نطاقاً خاصاً من المعارف تتميز بأنها تفهم من داخلها لأن الممارسين لها يشاركون فى صنعها. فالوضع الملائم لفهم الظواهر الإنسانية هو التفهم المتعاطف مع الظاهرة حيث يضع الإنسان نفسه داخلها حتى يتمكن من فهمها وتفسيرها على نحو ملائم. (٧٦ - ٧٨)

وكان التنويريون يتطلعون إلى أن ينجزوا فى مجال دراسة الإنسان والمجتمع ما أنجزه نيوتن فى مجال دراسة الطبيعة. ومشروعهم الذى صاغوه لتحقيق ذلك كان من أعظم إنجازاتهم الفكرية وأكثرها تأثيراً. وقد أصبح جزءاً أساسياً من طموحات التقليد الإنسانى وظل ملهماً وحافزاً للأجيال التالية.

وكان من أهم الإنجازات التى تحققت فى ذلك المجال تأسيس علم الاقتصاد. وبخاصة ما قام به آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) فى اسكتلندا. حيث صاغ فى كتابه «ثروة الأمم ١٧٧٦» تحليلاً للأسعار ورأس المال والعمل ولقوانين العرض والطلب، وهى التحليلات التى شكلت إطاراً عقليا للتوسع العظيم فى التجارة والصناعة فى القرن التاسع عشر وكانت بمثابة نموذج اشتغل عليه إقتصاديو المجتمع الصناعى فيما بعد.

ومن ناحية أخرى يمكن اعتبار «روح القوانين» لمونتسيكو ١٧٤٨ بمثابة نقطة البداية فى علم الاجتماع. فقد قام بدراسة مقارنة لعوامل مثل: المناخ، الدين، القوانين، المثل العليا للحكومة، التراث والتقاليد والعادات والأعراف: التى تعمل مجتمعة لخلق «الروح العامة» لمجتمع من المجتمعات. فقد كان مونتسيكو يبحث عن عوامل لا شخصية تمارس تأثيرها فى تشكيل حياة المجتمع. وكان مدركاً فى الوقت نفسه مدى التعقيد والتنوع في الخبرة الإنسانية بما لا يسمح بإجابة بسيطة على السؤال حول طبيعة الإنسان والمجتمع أو بتحديد نطاق ضيق من العوامل أو عزل عامل مفرد باعتباره العامل المفرد المحدد لخصائص المجتمع. وقام بتحليل الدستور الانجليزى الذى بين أنه قائم علي فصل السلطات. (٦١ - ٦٢)

واهتم فلاسفة التنوير كثيراً بموضوع تحليل الطبيعة الإنسانية نفسياً وأخلاقياً. لكنهم لم يتوصلوا آنذاك إلى نتائج معرفية كافية. فهيوم مثلاً يرى أن علم الإنسان هو الأساس لدراسة العلوم الأخرى، وكوندياك يرى أن أهم موضوع جدير بالدراسة هو العقل البشرى ليس بهدف استكشاف طبيعته وإنما بهدف فهم الطريقة التى يعمل بها. فبرنامجهم كان ذا طبيعة تجريبية، يعتمد على الملاحظة ويستبعد التأمل الميتافيزيقى والبحث عن العلل النهائية. لكنه داخل ذلك الإطار يتنوع وفقاً للتوجهات الفكرية المختلفة لفلاسفة التنوير التى تتراوح ما بين مادية ديدرو، وحتمية هولباخ، والحس الأخلاقى الفطرى لدى آدم سميث، والتجريبية التحليلية لدى هيوم، والثقة فى التقدم لدى كوندرسيه، ومبدأ النفعية لدى هلفتيوس. فما اتفقوا عليه جميعاً هو استبعاد التفسيرات التى تقدمها أديان الوحى على اعتبار أنها ضرب من الأوهام. أما ما يؤسس الرؤية الجديدة للتمييز بين الخير والشر والعدل والجور، وما يؤسس القيم

والأحكام الأخلاقية والجمالية والاجتماعية،فهو أمر تختلف فيه الآراء.

ويبدو أن الخلفية الفكرية وراء ذلك هى أن الإنسان، طالما أنه جزء من الطبيعة. فكل ما يصدر عنه من أفعال «طبيعى». والتمييز بين الخير والشر والجمال والقبح يخضع للتقييم الذاتى وليس الموضوعى، وبالتالى فمن الطبيعى أن تتعدد فيه الآراء.

لكن هيوم برز من بين الجميع فى البحث التفصيلى فى الجانبين الأساسيين للوضع الإنسانى. فقد صدم معاصريه برفضه للمسيحية وللألوهية ولدليل النظام (الاختراع) فى كتابه «حوارات حول الدين الطبيعى» من ناحية، ورفضه للعقل التأملى فى كتابه «بحث فى الفهم الإنسانى (١٧٤٩)». فقد دلل على أن المعارف إما أن تكون صورية مثل المنطق أو الرياضة البحتة، أو تخبر عن أمور الواقع وتتأسس بالتالى على الملاحظة والتجربة، وما عدا ذلك فهو لغو فارغ من المعنى.

والعقل عند هيوم يعنى الاستدلال من فكرة ما على فكرة أخرى مرتبطة بها وموضوعه هنا هو أمور الواقع وليس الأمور المتعلقة بالسلوكيات والقيم والدوافع والمشاعر، أما ما اعتبره أساساً للقيم الأخلاقية فهو الرغبة فى تحقيق السعادة للذات وللآخرين وجعل الأساس الذى يمكن أن تقوم عليه السياسة والقانون والحكومات هو الفائدة التى تحققها لأفراد المجتمع وليس العقد الاجتماعى الوهمى. وهى الفكرة التى طرحها بنتام (١٧٤٨ـ ١٨٣٢) فى كتابه «مقدمة لمبادىء الأخلاق» (١٧٨٩). والتى فصلها جون ستيوارت ميل بدقة أكثر فى كتابه «النفعية» (١٨٦١). (٦٢ ـ ٩٥)

وقدم كانط نقده للعقل الخالص. فكان تركيزه أساساً على الخبرة الإنسانية. فبالنسبة لموضوع السبب والنتيجة، كان العقلانيون يعتمدون فى فهمها على التفكير المنطقى، بينما كان التجريبيون مثل هيوم مقتنعين بأن كل ما نراه هو حدث يتبع حدثاً آخر. أما كانط فقد ذهب إلى أن حقيقة السبب والنتيجة فى حد ذاتهما لا يمكن أن نعرفها. لكننا نستطيع أن نحدد ما الذى بإمكاننا أن نعرفه وهو ما يأتى إلى خبرتنا الإنسانية، أما ما وراء ذلك فهو خارج نطاق إدراكنا. فما نستطيع إدراكه هو أن الكيفية التى ندرك بها العالم تنتظم فى أنماط ومقولات ـ العلية (السبب والنتيجة)، والزمان، والمكان ـ قائمة على عمليات الإدراك ذاتها. فخصائص الأشياء تعطى لنا عن طريق الحواس، وعن طريق الفهم، فتنشأ المفاهيم. وهكذا ملأ كانط الفجوة بين التجريبية والعقلانية.

كذلك قدم كانط نقداً للعقل العملي (الأخلاقى والسياسى). فقد دلل على أن الإنسان كائن مستقل ذاتياً ذو التزامات نابعة من داخله أى من الإحساس الداخلى بالواجب لا من سلطة خارجية أو إلزام دينى ولا من ضغوط مادية أو اجتماعية خارجة. فالسلوك الأخلاقى يكشف لنا عن ذلك. والقاعدة التى يتحدد بها السلوك الأخلاقى هى ما إذا كان المبدأ الذى أسلك وفقاً له يصلح لأن يكون مبدأ عاماً لكل الناس. وهكذا ملأ كانط الفجوة بين الفردى والاجتماعى.

ولكانط موقف متميز أيضاً من الجمالى. فهو يذهب إلى أن الفن والتقييم الجمالى عملية مستقلة عن كل من الأخلاق والسيكولوجيا والسياسة والدين. وأن الخاصية المميزة للفن هى أنه نشاط حر كاللعب لا يستهدف هدفاً معيناً من ورائه سوى النشاط نفسه. والحكم الجمالى حكم ذاتى بطبيعته لكنه يحظى بقبول لدى من يتذوق الجمال. (٧٨ ـ ٧٩).

وفيما يتعلق بالفنون، فقد جرت فى القرن الثامن عشر مناقشات حول «الجمالى» فتحت فصلاً جديداً فى التاريخ الحديث يختص بالنقد الفنى والنقد الأدبى. فقد تساءل مثقفون ذوو دراية وألفة بالكلاسيكيات، لأول مرة، حول جدارة الافتراضات الموروثة من التراث الكلاسيكى. وطرحوا أسئلة من مثل: هل وظيفة الفن تعليمية أخلاقية أم أن وظيفته الأولية منح الشعور بالمتعة الجمالية؟ هل هناك تراتبية فى المكانة للموضوعات الملائمة للعمل الفنى تجعل الأسطورى والتاريخى ذا مكانة أعلى من تصوير الواقع، والتمثيلى (النمطى) أعلى من الشكل ذى الخصوصية الفردية؟ هل العمل الفنى محاكاة للطبيعة أم إبداع خاص يكثف ويشكل على نحو خاص عناصر مستمدة من الخبرة؟

هذا من الناحية النظرية، أما من ناحية الإنتاج الفنى والأدبى نفسه فقد أصبح يميل إلى استخدام أساليب معاصرة تعبر عن آفاق الرؤية المميزة لعصر التنوير مثل البحث عن عالم يحكمه العقل والمساواة بدرجة أكبر، والرغبة فى التعبير عن البساطة والنقاء بصورة ملموسة.

هذا عن عصر التنوير. أما بالنسبة للقرن التاسع عشر فقد شهد ثورات سياسية فى مختلف دول أوروبا، لكن الثورة الأهم تمثلت فى التغيرات التى حولت الاقتصاد والمجتمع والتى بدأت بالثورة الصناعية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ثم أخذت تنتشر فى أوروبا. خلال الفترة من ١٨٤٨ حتى ١٨٧٣. كانت تحولات جذرية تحدث فى أساليب الحياة بدرجة لم تشهدها البشرية من قبل وامتدت بنهاية القرن التاسع عشر إلى باقى أجزاء العالم بما فيه الولايات المتحدة واليابان. وتتحدد المعالم الرئيسية لهذه التحولات فى النمو السكانى المتعاظم والهجرة من الريف إلى المدن ونمو المدن والتحول من الاقتصاد الزراعى إلى الاقتصاد الصناعى والتجارى وإحلال النظام الرأسمالى محل النظام الإقطاعى. وتميز هذا التحول بنوعيته الجديدة تماماً وبمعدلاته الهائلة وبأنه بدأ- عملية مستمرة لا انقطاع فيها.

وأصبحت أفكار التنوير التى تتبناها النخبة المثقفة والتى هى موجهة أساساً للطبقات المتعلمة، من خلال عملية التصنيع ذى النطاق الواسع، تعد بتحويل المجتمع إلى مجتمع جماهيرى.

وعلى الرغم من أن الأفكار المرتبطة بالتحولات الجديدة لم تكن مبتكرة إلا أن تطبيقها بشكل عملى وعلى ذلك النطاق الواسع كان جديداً بكل المقاييس. والفكرة المحورية داخل إطار تلك الأفكار هى فكرة الحرية والفوائد التى تنجم عن تحرير قوى الإنسان من أسر الغيبيات والتقاليد والتدخل الحكومى. وهو ماعبر عنه إعلان «الحقوق الطبيعية والأصيلة للإنسان والمواطن» الذى أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ١٧٨٩، على غرار إعلان مبادئ الاستقلال الأمريكى. (٨٥ - ٨٨).

إنسانية القرن التاسع عشر

وقد شهد القرن التاسع عشر تطورات علمية هامة انعكست على خصائص النزعة الإنسانية فيه. إذ تأكدت قدرات العلم على تحقيق التقدم من خلال إعادة صياغة العالم عن طريق تبنى المشروعات الاقتصادية الصناعية الجديدة. وأصبح التقدم العلمى ملهماً لصياغة القوانين الاقتصادية على مثاله. وأخذ العلم يحل محل الفلسفة ويتحدى المفاهيم الدينية ويقدم دعماً للتفكير العقلانى وللشعور بالسيطرة على الطبيعة التى هى مفتاح التقدم التكنولوجى. وأصبح الانسجام بين الطبيعة والعالم يقوم لا على فكرة المحرك الأول كما توحى قوانين نيوتن بل على أساس القانونين الأول والثانى للديناميكا الحرارية.

وتفوق الطريقة العلمية فى العلوم الطبيعية تم التعبير عنه فكرياً فى وضعية أوجست كونت التى قدمت نموذجاً لتقدم المعرفة البشرية عبر ثلاث مراحل.

الأولى هى المرحلة اللاهوتية حيث بدت ظواهر العالم نتيجة لفعل قوى فوق طبيعية؛ والثانية هى المرحلة الميتافيزيقية حيث بدت ظواهر العالم ناتجة عن قوى طبيعية مجردة؛ الثالثة هى المرحلة العلمية التى اكتشفت القوانين العامة والموحدة التى تفسر ظواهر العالم والتى جعلت الدين والفلسفة بلا فعالية فى هذا المجال. وكان طموح كونت أن يطبق على عالم الإنسان والمجتمع نفس الطريقة العلمية المطبقة فى مجال العلوم الطبيعية.

وهو ما أعلنه لاحقاً، في صياغتين مختلفتين، كل من ماركس وسبنسر. حيث أصبح التطور الاجتماعى يخضع لقوانين دقيقة الانتظام.

وكان نشر «أصل الأنواع» لدارون فى ١٨٥٩ نقطة حاسمة فى إلغاء الخط الفاصل بين العالم الإنسانى والحيوانى بحيث يجعل دراسة الإنسان بطريقة العلوم الطبيعية ممكنة. وكان نشر دارون لكتابه الثانى «أصل الإنسان» فى ١٨٧١، بالإضافة إلى «أصل الأنواع»، قد أنهى المكانة الخاصة التى يتمتع بها الإنسان بيولوجياً وأعاده إلى نفس المستوى البيولوجى الذى تنتمى إليه كافة الكائنات الحية. (٩٥).

وفى نفس هذه الفترة، نشر جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) كتاباته حول الاقتصاد السياسى، وحول الحكومة النيابية وحول النفعية وحول الحرية. وكان المثال الاجتماعى فى نظر ميل هو المجتمع الأثينى المشبع بالأفق العقلى السقراطى. وكان يرى أنه من المستحيل تحديد الحقيقة الكلية لأى موقف أو موضوع من خلال زاوية واحدة للنظر. وأسهم فى الجدالات الدائرة فى النظرية السياسية حول التوازن بين الاتجاهات الفردية وبين الاتجاهات الإجتماعية بأن دلل على أن الحرية شئ ضرورى لسلامة المجتمع ضرورتها للفرد. ذلك أن تطور الجنس البشرى يعتمد على قوة الأصالة الفكرية متمثلة فى قدرة الأفراد فيه على إعادة اكتشاف الحقائق القديمة وإبداع حقائق جديدة. ومكمن الخطورة هو عدم التسامح وميل الأغلبية لفرض نوع من التجانس الموحد ولاستخدام قوة الدولة لتحقيق ذلك. كذلك كان ميل يرى أن جدارة الدولة إنما تتحقق من خلال جدارة الأفراد المنتمين إليها. فالأعمال العظيمة لا ينجزها إلا أفراد عظماء.

وعلى الجانب الآخر، عالج ماركس الوضع الإنسانى ليس من منظور قيم الإنسانية والعدالة أو القيم الأخلاقية وهو المنظور الذى كان يستخف به كثيراً؛ وإنما من منظور التحليل التاريخى. فالتاريخ يتبع فى تطوره مساراً محكوماً بقوانينه الخاصة، وهى قوانين حينما يفهمها الإنسان يستطيع أن يتوافق معها. والعامل المحدد لحركة التاريخ هو التحولات المادية للشروط الاقتصادية للإنتاج. فنمط الحياة المادية يحدد السمات العامة لعمليات الحياة الإجتماعية والسياسية والروحية. ونمط الإنتاج الرأسمالى هو مرحلة أساسية فى التطور الإجتماعى، لكنه بحكم تناقضاته المتأصلة فيه والتى لاحل لها داخله، عليه أن يفسح الطريق أمام نمط إنتاج متحرر أصلا من تلك التناقضات. الأمر الذى يحدث من خلال الثورة البروليتارية التى تحرر الإنسانية من الصراعات والتناقضات الطبقية وتحقق الحرية الحقيقية وتستعيد للبشرية قواها الإنسانية الكاملة وجوهرها المفقود.

وتختلف الآراء فى مسألة شرعية انتماء الماركسية للنزعة الإنسانية. لكن كما أوضح «ايسايا برلين»: فحتى لو رفضنا الماركسية كأيديولوجية وأثبتنا عدم صحة تنبؤاتها فإننا لن نستطيع إلا الاعتراف بأهمية ماركس فى خلق موقف جديد تماماً تجاه المسائل الاجتماعية والتاريخية وفى فتح آفاق جديدة تماماً أمام المعرفة الإنسانية فقد أحدثت الماركسية ثورة عقلية ذات أثر على رافضيها لا يقل عن أثرها على المنتمين إليها. وفضلاً عن ذلك فقد أحدثت الماركسية انقساماً فى الفكر فى أوروبا والعالم يماثل ذلك الذى أحدثته البروتستانتية فى العالم المسيحى. (٩٣ - ٩٥).

وفى مجال الفنون وجدت النزعة الإنسانية تعبيرها المتميز فى الموسيقى من ناحية، وفى الرواية من ناحية أخرى. فقد وصلت الموسيقى خاصة لدى الألمان إلى أرقى أشكالها حيث امتزجت فيها المشاعر الإنسانية العميقة مع قوة الإبداع في الأشكال التعبيرية الجديدة. أما الرواية، فهى إبداع خاص بالقرن التاسع عشر. وفن الرواية يصور الأفراد الواقعيين فى حياتهم الخاصة وفى علاقاتهم الاجتماعية وانفعالاتهم وطموحاتهم وسلبيتهم وأنانيتهم وصراعاتهم، وهى صورة واقعية لما يحدث فى المجتمع. رغم ذلك فالرواية تنتمى إلى التقليد الإنسانى لأن النزعة الإنسانية تدرك التناقض بين ما يطمح الإنسان إلى أن يكونه وبين ما هو عليه فعلاً. والدور الذى لعبه المسرحيون والروائيون العظام فى التقليد الإنسانى هو أنهم يجعلوننا نحيا بصورة مجسدة هذا التناقض وهذه الإمكانية فى آن واحد. (١٠٧).

إنسانية القرن العشرين

وقد شهدت النزعة الإنسانية فى القرن العشرين تطورات مهمة خاصة فيما يتعلق بنشأة علم الإجتماع وعلم النفس.

فقد برزت الظاهرة الاجتماعية بوصفها بحثاً مستقلاً له منهاجه وأدواته ومسائله من خلال إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) وماكس فيبر (١٨٦٤- ١٩٢٠).

فقد عارض دوركايم التقليد النفعى فى الفكر الاجتماعي الإنجليزى الذى يفسر الظواهر الاجتماعية من خلال الدوافع والأفعال الفردية. فقد تبنى دوركايم منظوراً جمعياً فى تحليله السوسيولوجى وأكد على أن المنهج السوسيولوجى عليه أن يتعامل مع الوقائع الاجتماعية وليس مع الأفراد.. وميز دوركايم بين شكلى النظام الاجتماعى فى كل من المجتمع البدائى والمجتمع الحديث. ذلك أن التماسك الاجتماعى فى المجتمعات البدائية ينشأ بصورة تلقائية من المعتقدات والقيم المشتركة التى تعبر عن نفسها فيما أسماه «بالعقل الجمعى». ويعتبر الدين بمثابة تمثيل رمزى للعقل الجمعى، ويقوم بالمحافظة على الخط الفاصل بين المقدس والدنيوى.

وحينما تطور المجتمع وتعقد بفعل التصنيع وحياة المدن، وما شهده من تقسيم للعمل وميله المتزايد للتخصص، بدأت تنحل الروابط القائمة على «العقل الجمعى» الذى أخذ يعانى من حالة تفكك. على أن ثمة روابط من نوع آخر، قائمة على الاعتماد المتبادل للتخصصات المختلفة داخل الاقتصاد الحديث، أخذت تؤسس نمطاً مختلفاً من التماسك الاجتماعى هو التماسك العضوى، الذى يقوم بفرض الضوابط على النزعات الفردية، والذى تصاحبه بعض المشكلات المتعلقة بأزمة الانتماء القيمى.
(Dict. of Soc. 130 - 133).

أما ماكس فيبر فقد أجرى دراسة مقارنة للأديان التاريخية، محاولاً الإجابة عن سؤال: لماذا نشأت الرأسمالية فى الغرب ولم تنشأ فى مكان آخر؟

ذلك أن منهجه كان قائماً ليس على التعريفات والتحليلات بل على تأسيس التصور النظرى من خلال دراسة المواقف التاريخية المحددة دراسة مقارنة. ومن خلال الدراسة التاريخية للأديان أجاب على سؤاله بأن ما جعل الرأسمالية تنشأ فى الغرب دون سواه هو «الأخلاق البروتستانتية»، مدللا على أن العوامل الثقافية يمكن أن تماثل العوامل الاقتصادية كمؤثرات دينامية فى التطور الاجتماعى.

ويعتبر ذلك مثالاً محدداً لنظريته العامة حول أن السلوك الإنسانى من الثراء والتعقيد بحيث لا يستجيب للتفسير القائم على أى عامل واحد مفرد. فمثل هذا التفسير يتطلب نظرة أكثر تعددية إلى التداخل المتبادل بين الأفكار، أكانت دينية أم علمانية، وبين المصالح الاقتصادية والاجتماعية.

ويرى فيبر أن العقلانية الزائدة هى العامل الذى يمكن أن يقوض المجتمع الحديث، وهى عملية يشترك فيها النظامان الرأسمالى والاشتراكى على السواء. هذه العقلانية تتجلى فى التنظيم البيروقراطى الذى يستبعد التصورات السحرية عن العالم وعن الحياة الإنسانية.

ويركز فيبر على فكرة أن المعانى التى يضفيها الأفراد على سلوكهم أساسية فى فهم هذا السلوك. رغم ذلك فهو يرى إمكانية لتقديم تفسيرات سببية - وظيفية أو عامة للظواهر الاجتماعية من خلال استخدام التحليل المقارن ومفهوم الأنماط النموذجية Ideal Types. فتطبيق مفهوم الأنماط النموذجية علي السلطة مثلاً يجعلنا نميز بين ثلاثة أنماط: السلطة التقليدية؛ والسلطة العقلانية - التشريعية؛ والسلطة الكاريزمية.

وهو يرى أنه بالإمكان دراسة الظواهر الاجتماعية وتوضيح الخيارات التى تسمح بها دراسة موضوعية تتسع للعوامل الذاتية التى تتمثل فى القرارات التى يتخذها الأفراد داخل نطاق الخيارات المطروحة وهى قرارات تعبر عن تفضيلات قيمية ذاتية. (بالوك ١٤٢)

هذا بالنسبة لعلم الاجتماع، أما علم النفس فقد أخذ يتشكل من خلال وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) وفرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) ويونج (١٨٧٥ - ١٩٦١).

وقد كان موضوع جيمس هو فحص ووصف الأفكار والمشاعر كما تحدث فى خبرتنا الداخلية محاولاً اكتشاف ثراء ودقة مختلف جوانب العمليات النفسية التى تشكل «تيار الوعى» الذى هو عملية لا تفسر من خلال أطر فكرية سابقة بل من خلال مصطلحاتها الخاصة.

وكانت دراسته حول تنويعات الخبرة الدينية، مثالاً لمنهجه فى اكتشاف معنى وقيمة أية فكرة من خلال

تقييم النتائج التى تترتب عليها.

أما فرويد، فقد كان اكتشافه «للاشعور» وميكانزماته ودوره فى الحياة النفسية بمثابة ثورة فى فهمنا للطبيعة البشرية. واللاشعور عند فرويد يتبع فى عملياته منطقاً خاصاً به يمكننا اكتشافه. والدوافع الأولية المكونة له هى الرغبات الجنسية والعدوانية المحبطة والمكبوتة. والتى تؤثر فى السلوك الواعى بطريقة مقنعة عن طريق ميكانزمات نفسية مختلفة سوية ومرضية.

وقد توصل فرويد إلى نظرياته من خلال تحليل الخبرات الإكلينيكية التى أستمدها من الحالات العصابية والفصامية التى قام بعلاجها، مستبعداً من البداية أية أطر نظرية مسبقة.

وقد جذبت نظرياته الفنانين والكتاب أكثر مما أقنعت العلماء لتعذر تطبيق المنهج العلمى الفيزيائى عليها.

وخصوصية المنطق الذى يعمل من خلاله اللاشعور متحدد فى خصائص مثل: إقامة روابط بين أفكار وصور لا تتسق فيما بينها؛ وتفضيل الملموس العيانى على العام؛ والتفاصيل المحددة على التجريدات العريضة؛ والمجاز على الدقيق، وهى خصائص نجدها فى الشعر وفى الفنون التشكيلية. (١٤٤٥ - ١٤٧٠)

أما «يونج» فعلى الرغم من موافقته على أن العصاب الهستيرى قد ينشأ عن طريق اضطرابات تتعلق بالجنس، إلا أن دراسته للفصام كشفت أبعاداً أكثر عمقاً فى التكوين النفسى. فالمرض النفسى ينشأ عموماً من عدم التكيف مع الواقع الخارجي.

وقد اكتشف يونج فكرة وجود أساس عام للعقل مشترك بين الناس جميعاً. ومسئول عن إنتاج الأساطير والرؤى وأنواع معينة من الأحلام والتصورات الدينية بصورة تلقائية. وهى منتجات عقلية موجودة فى ثقافات عديدة مختلفة وفى فترات تاريخية مختلفة. هذه الصور الأولية المتأصلة فى الجنس البشرى أسماها يونج «النماذج الأولية الموروثة» Archtypes وهى توجد فى «اللا وعى الجمعى». مثال ذلك نموذج «البطل» الذى يوجد فى كل الأساطير. والأساطير نفسها لها وظيفة أساسية هى إضفاء المعنى على حياة من يتعاطاها.

ويرى «يونج» أن العالم النفسى الداخلى للإنسان بما يحتويه من صور هو المصدر الذى يستقى منه وسائل تكيفه مع العالم الخارجي: إما فى صورة دين أو ثقافة أو فن أو علم. فكل منا يبحث عن أسطورة ما ليتمكن من حل صراعاته الداخلية ويحقق فرديته الخاصة. وهى أسطورة يجب فى كل الحالات أن تجعله ينتمى إلى عالم أكبر من حدود وجوده الشخصى. (١٤٧٥ - ١٤٨٠)

ولا يتوقف آلان بالوك عند «أريك فروم» رغم ما تتسم به نظرياته السيكولوجية من نزعة إنسانية واضحة.

ذلك أن فروم يركز على أهمية الاجتماعى فى تشكيل التكوين النفسى وفى إكساب الحاجات ذات الأصل البيولوجى خصائص إنسانية اجتماعية تتطور بتطور الواقع الاجتماعى تاريخياً، وتتحول هى نفسها إلى قوى منتجة تسهم بدورها فى تشكيل الواقع الاجتماعى.

وهو يرى أن الوجود الإنسانى يعانى من تناقضات عميقة متأصلة فيه ناشئة عن التوترات بين محدودية شروط وجودنا فى الحياة وبين لا محدودية رغباتنا وتطلعاتنا وشعورنا بذاتنا Existential Dicholomies. وهى تناقضات تولد احتياجات مركبة مثل الحاجة إلى استعادة حس التوازن بيننا وبين الطبيعة والحاجة إلى فهم أساس ومصير الوجود الكونى والإنسانى.

ويرى فروم أن كافة الأنظمة الاعتقادية: الأديان، والمنظومات الميتافيزيقية، والأيديولوجيات الشمولية، إنما هى محاولات لتشكيل أطر للتوجه والولاء تلبى تلك الحاجة المركبة الأساسية: تواصل الإنسان تواصلاً ذا معنى مع الكون ومع نفسه ومع الآخرين.

وقد كان الإنسان، تاريخياً، مندمجاً مع الكون ومع المجتمع، في المجتمعات البدائية، ثم انفصل عن الكون لكنه ظل مندمجاً مع المجتمع في العصور الوسطى. أما في العصر الحديث فقد أصبح الإنسان منفصلاً

عن الكون وعن المجتمع كليهما. وأصبح يعانى من شعور عميق بالوحدة الفردية وبافتقاد الانتماء. وهذه المعاناة هى ثمن الحرية الفردية التى أصبح الإنسان يجد نفسه مدفوعا للهروب منها إلى أنماط غير سوية من السلوك تجاه المجتمع تهدف إلى تغطية الهوة العميقة الفاصلة بين الفرد وبين التواصل الاجتماعى. وأنماط السلوك هذه تشكل بدورها أنماطا للشخصيات حللها أريك فروم بشئ من التفصيل.(٧)

كذلك يرى فروم، أن الروح الإنسانية يتجاذبها فى عصرنا الراهن نمطان للوجود:

الأول: وهو السائد فى المجتمع الصناعى الحديث ـ سواء كان رأسمالياً أم اشتراكيا ـ هو نمط «التملك»، الذى يركز على الامتلاك المادى وامتلاك القوة ويتأسس على الشعور بالنهم والحسد والعدوانية.

والثانى: وهو النمط البديل، هو نمط «الكينونة»، الذى يتجلى فى الاستمتاع بالخبرة الإنسانية المشتركة وفى النشاط المنتج، ويتأسس على الشعور بالحب وعلى إعلاء القيم الإنسانية على القيم المادية.

ويرى فروم أن نمط التملك يؤدى إلى تشويه عالم الطبيعة وعالم الإنسان على السواء، وأن المخرج الوحيد للبشرية فى أزمتها الحالية هو تبنى نمط الكينونة أو التحقق الإنسانى.(٨)

كذلك لا يتوقف «بالوك» عند إسهام مدرسة فرانكفورت (١٩٢٣ ـ ١٩٥٠) فى الفكر النقدى. وهى حركة فكرية ذات تأثير فى الفهم المعاصر للماركسية. كان أهم ممثليها هم: أدورنو، وبنيامين، وفروم، وهوركهيمر، وماركيوز. وقد أسهمت بكتابات مهمة فى مجال النظرية المعرفية، والماركسية والثقافة، وعلم النفس الاجتماعى.

وكانت أهم إنجازاتها هى: نقد النزعة الاقتصادية فى الماركسية التقليدية، وتطوير نظرية معرفية ملائمة، ونقد الرأسمالية المتأخرة، وإدماج التحليل النفسى الفرويدى داخل إطار النظرية الاجتماعية للماركسية، ونقد العقلانية الأداتية بوصفها القاعدة الأساسية للمجتمع الرأسمالى.

وفضلاً عن ذلك، فقد أبرزت تلك الحركة الفكرية صعوبة إمكانية التغيير الثورى للرأسمالية عن طريق نضال الطبقة العاملة، كما أبرزت أهمية العوامل الثقافية التى قد تفوق العوامل الاقتصادية فى تشكيلها للواقع الاجتماعى.(٩)

النزعة الإنسانية: الخصائص ـ الأدوات ـ الإشكاليات

النزعة الإنسانية إذن ليست نظاماً فلسفياً ولا هى تعاليم محددة وإنما حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا يزال.

وبالتالى فأى محاولة لتحديد خصائصها لا يمكن الزعم بأنها موضوعية أو نهائية بل تظل دائماً تعبيراً عن وجهة نظر شخصية.

وداخل هذا الإطار «يرى آلان بالوك» أن أهم ملامحها هى:

النقطة الأولى هى أنه على خلاف النظرة اللاهوتية للإنسان (التى تراه جزءاً من نظام إلهى) والنظرة العلمية البحتة (التى تراه جزءاً من نظام طبيعى)؛ فإن النزعة الإنسانية تركز محور اهتمامها على الإنسان وتبدأ من الخبرة الإنسانية. وترى أن نشاط البشر يجب أن يظل داخل ذلك الإطار.

وليس معنى ذلك رفض الاعتقاد الدينى فى وجود نظام إلهى ولا البحث العلمى فى الإنسان كجزء من النظام الطبيعى، لكنها تنظر لكليهما على أنهما ـ مثل كل المعتقدات الأخرى بما فيها القيم التى نحيا بها، بل وكل معارفنا ـ ناشئة عن فعالية العقل الإنسانى فى الخبرة الإنسانية.

والنقطة الثانية هى القناعة بأن الفرد الإنسانى ذو قيمة فى حد ذاته وأن احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان. هذا الاحترام ينشأ من إدراك القوى الكامنة لدى أفراد البشر والتى يملكونها وحدهم دون سواهم من الكائنات: قوى الإبداع والتواصل (اللغة، الفنون، العلوم، المؤسسات)، والقدرة على ملاحظة أنفسهم وعلى التأمل والتخيل وعلى التفكير العقلى، وهذه القوى والقدرات ما إن تتحرر حتى تساعد الإنسان على ممارسة درجة من حرية الاختيار والإرادة، وعلى أن يغير مساره وأن يبدع

وبالتالى تفتح الإمكانية لارتقاء الأفراد بأنفسهم وبالوضع الإنسانى كله.

والنقطة الثالثة هى الأهمية التى تعطيها للأفكار، التى لا تتكون ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الاجتماعى والتاريخى من ناحية، والتى لا يمكن أن تختزل لتصبح مجرد عقلنة للمصالح الطبقية أو الاقتصادية أو للدوافع الجنسية والغريزية من ناحية أخرى. وفكرة ماكس فيبر حول التداخل المتبادل بين الأفكار والظروف والمصالح تلخص هنا النظرة الإنسانية للأفكار باعتبار أنها لا هى مستقلة بذاتها كلية ولا هى مشتقة من سواها كلية.

وثمة أدوات أو شروط تتحقق من خلالها النزعة الإنسانية لعل أهمها شرطين:

أولاً: انتشار التعليم: ليس بمعنى التدريب فى أعمال أو تقنيات متخصصة، وإنما بإيقاظ إمكانات الحياة الإنسانية واستكشاف القدرات الكامنة لدى الأفراد. وهو إذن تعليم عام يستهدف نمواً متوازناً ومتعدد الجوانب للشخصية الإنسانية وتحققاً كاملاً لقدراتها.

وثانياً: الحرية الفردية: فقد استخدم فلاسفة التنوير سلاح العقل للتحرر من القيود والتحريمات التى فرضتها العادات والقوانين العتيقة والمؤسسات السلطوية، دينية أم علمانية، وللتخلص من المخاوف والأوهام التى استثمرتها الكنيسة والجهاز القائم على أديان الوحى بأكملها. وسعوا إلى أن يحلوا محلها نظاماً تشريعياً معدلاً، يقوم على المساواة أمام القانون وحرية التفكير وحرية الرأى، ودولة علمانية تحكمها مؤسسات تمثيلية تحرص على ألا تصدر تشريعات من شأنها التدخل فى الحرية الفردية أو المشروع الاقتصادى إلا في أضيق نطاق.

لكن فى مرحلة لاحقة، حينما تطلبت الأوضاع الاجتماعية الناشئة عن الليبرالية الحرة التدخل حماية لأفراد المجتمع ككل، أصبحت سياسة التدخل من جانب الدولة فى التشريع الاجتماعى والاقتصادى وسيلة لتحقيق الحرية الفردية بإتاحة الفرصة لأفراد المجتمع ككل أن يعيشوا فى مستوى اجتماعى واقتصادى وثقافى لائق. وهذه المرونة في التفكير تعتبر من سمات النزعة الإنسانية التى تجعل مقياسها الارتقاء بالوضع البشرى بكل السبل.

تلك هى الملامح الأساسية للنزعة الإنسانية والأدوات الأساسية التى تمثل شروط تحققها.



لكن النزعة الإنسانية، مثلها مثل أى توجه فكرى وسلوكى، تطرح إشكاليات عديدة على مستويات مختلفة.

ولعل أحد أهم تلك الإشكاليات هى مسألة موقف النزعة الإنسانية من الدين، وهل النزعة الإنسانية عليها ـ لكى تظل غير متناقضة مع نفسها ـ أن تكون علمانية؟

هذا ما يناقشه بالتفصيل ر. ل. جونسون فى كتابه حول الإنسانية الدينية.(١٠)

وجونسون يدافع عن الإنسانية الدينية (المسيحية تحديداً، وهذا لا يغير من الأمر كثيراً) وينتقد الإنسانية العلمانية. وهو يقدم وجهة نظره من خلال نقاط أربع هى:

أولاً: التسوية بين العلم والدين من حيث الجدارة النظرية والمستوى المعرفى.

ثانيا: يؤكد علي أفضلية الدين على العلم من حيث قدرته على منح المعنى وعلي تأسيس القيم.

ثالثاً: يرد مثالب الدين إلى حالة خاصة من حالاته وليس إلى طبيعته ذاتها.

رابعاً: التأكيد على أن الإنسانية العلمانية هى إنسانية هشة مقارنة بالإنسانية الدينية.

وسوف أعرض فيما يلى وجهة نظره فيما يتعلق بتلك النقاط بشئ من التفصيل:

■ يوضح جونسون بداية ما يعنيه بما يسميه الفرضية الدينية بقوله أنها تقوم على الإيمان بوجود مبدأ عاقل منظم للوجود وفقاً لغاية نهائية. هو ما نسميه الله. والألوهية مفهوم يعتبر بمثابة الأساس النهائى، المفرد، المشخص للعالم، وهى مصدر كل أنواع الوجود. وهو مفهوم لا يشير إلى شئ مادى ولا إلى شخص

إنسـانى لكنه يشـيـر إلى وجود يماثل فـى حقـيـقـتـه - على الأقل - أى شئ مـادى أو شـخص إنسـانـى. وهذا التصور هو بطبيعة الحال تصور نظرى، وهو يماثل فى ذلك كل القضايا التى تحاول تفسير أصل ومعنى الوجود والحقيقة النهائية. (٧٠ - ٨١)

فجونسون هنا يجعل المسألة هي تفسير أصل ومعنى الوجود والحقيقة النهائية وهو حينما يطرح السؤال على هذا النحو يرى أن ثمة تساوياً بين وجهات النظر الدينية والعلمانية في جدارتها النظرية والمعرفية.

وهو يضيف قائلاً: أنه من المؤكد أن ثمة صعوبات تحيط بالموقف الدينى، لكن الصعوبات التى تحيط بالموقف اللادينى فى صياغته لنظرية القيم أكثر بكثير (٦٠). مركزاً بالذات، هذه المرة على نظرية القيم. ويرى أن هناك مسألة هامة على «نظرية القيم أن تواجهها هى: هل الحياة الإنسانية والعقل الإنسانى يشارك فعلاً فى بنيات موضوعية ذات مغزى أم أنها مجرد تعبير عن وامتداد لاهتمامات وتوجهات الإنسان؟ فالنظرية الإنسانية للقيمة تستند إلى مبدأ اعتقادى مثلها مثل أى نظام آخر يسعى الإنسان من خلاله إلى إيجاد معنى للعالم (٦٠).

وإذا كان للدين كنظام اعتقادى فرضياته الأولية، فإن للعلم ذاته فرضياته الأولية، التى لا يتم إثباتها داخل الممارسة العلمية ذاتها. من تلك الفرضيات مثلاً: انتظام ظواهر الكون وقابليتها للفهم. كذلك فإن للعلم متطلبات قيمية لممارساته. ونتائجه لا تتسم باليقين المطلق. خاصة فيما يسمى بالعلوم الإنسانية والإجتماعية.

وإذن، كما يرى جونسون. فالعلم لا يفضل الدين من حيث الجدارة النظرية والمعرفية.

■ ليس هذا فحسب، بل إن الدين يفضل العلم من حيث منح المعنى وتأسيس القيم. ذلك أنه إذا كانت القيم والحقيقة ليستا متطابقتين فذلك لا يعنى وجود انفصال كامل بينهما، ولا يعنى أنهما يمكن فهم كل منهما بمعزل عن الآخر. وبالتالى يجب أن يكون ثمة معيار للتحقق من صحة القيم ذاتها. فحقيقة القيم ليست أقل أهمية من أية حقيقة أخرى (٥٦) فإذا كان لا مفر بالنسبة لنا من صياغة أحكام قيمة، فإننا فى الوقت نفسه لا نجد معياراً ثابتاً لذلك، طالما تخلينا عن فكرة الغاية النهائية.

فهل بمقدور العلم الحديث أن يزود الإنسان بإطار مرجعى كاف لتحقيق تطلعاته العليا؟ (٥٠). يجيب جونسون: حينما يشعر الإنسان أن وجوده ليس سوى حادث عارض بالنسبة لكون لا يعيره أى اهتمام؛ فكيف يستطيع أن يتبنى مثلاً عليا يناضل من أجل تحقيقها؟ (٥٧)

فمن الواضح هنا، وفقاً لذلك المنطق، أن فكرة الاكتفاء الذاتى للإنسان، التى تقوم عليها الإنسانية العلمانية، لا تستطيع اكتشاف الغاية النهائية ولا المثل العليا وبالتالى لا تقدم أساساً لتحقيقها. بينما الدين لكونه يربط بين المبدأ المنظم للوجود وبين الغاية النهائية، يصبح بمقدوره تأسيس المثل العليا أى تأسيس القيم ومنح المعنى للوجود الإنسانى. ذلك أن التفسير الطبيعى للوجود الإنسانى يقدم صورة جزئية عنه، بينما الجزء الآخر (الروحى أو المعنوى أو القيمى) يتطلب تفسيراً متجاوزاً لذلك (٦٤).

■ وفي مواجهة نقد الدور السياسى والاجتماعى والفكرى للدين تاريخياً، يجيب جونسون بأن المثالب التاريخية للدين إنما ترجع إلى حالة خاصة أو نوعية خاصة من الممارسة الدينية لا إلى المكونات الأساسية للمنظومة الاعتقادية الدينية.

فهناك فى الدين التقليدى أشياء هى موضع نقد، لكنها موضع نقد أيضاً من المتدينين المعاصرين: مثل الخرافات، والنفاق، واستبعاد العقائد المخالفة. أما القيم الإيجابية فيكاد يشترك فيها غالبية الناس بمن فيهم المتدينون، (١٨). كذلك فالدين التقليدى يؤكد على البعد الإلهى على حساب مسئوليات الإنسان الأساسية تجاه نفسه وتجاه العالم. وهو بهذه الصورة يعطى الحق للعلمانيين فى إدانته. (١٨)

والمتدينون (المسيحيون) عليهم دائماً أن يتضامنوا مع أية حركة تعمل على تحقيق القيم والمثل العليا التى تؤدى إلى مجتمعات يسود فيها القانون ويزدهر فيها الفن والعلم ويتحقق فيها العدل الاجتماعى (٤٧). وقد وقف الإنسانيون المسيحيون الأوائل ضد تقاليد وعقائد القرون الوسطى.

وإذا كان هناك من العلمانيين من يعتقد أن الإيمان الدينى يعنى أن يتخلى الإنسان عن استقلاليته الذاتية وعن العلم وعن الحس العام؛ فالواقع أن ما تتحداه الإنسانية المسيحية هو فكرة الإنسانية العلمانية التى تذهب إلى أن الطبيعة هى المشهد الكامل والشامل للأمور الإنسانية.

ويلاحظ جونسون أن الإنسانية المسيحية فى عصر النهضة لم تكن مماثلة للإصلاح الدينى ولا أدت إليه مباشرة، لكنها باهتمامها بالتقنيات اللغوية كمجال للبحث نشرت أدبيات آباء الكنيسة ونصوص الكتاب المقدس مما أدى إلى التعرف على المسيحية الباكرة والتى تختلف عن المسيحية المعاصرة آنذاك، ثم أنها باهتمامها بنقد الكثير من الممارسات العلمانية ولفساد رجال الدين على السواء، قوت حالة عدم الرضا لدى كثير من الأوروبيين تجاه الكنيسة. كذلك قلل الإنسانيون المسيحيون من أهمية المظاهر الدينية الخارجية مثل الصور والموسيقى والأعياد المقدسة والقداس، وركزوا بدلاً من ذلك على أهمية التدين الداخلى، رافضين فكرة الخطيئة الأولية كما صاغها أوغسطين، وتبنوا فكرة خيرية الطبيعة الإنسانية (٢٧).

■ ومن الطبيعى إذن، أن يصل جونسون من كل ذلك، إلى أن الإنسانية العلمانية هى إنسانية هشة مقارنة بالإنسانية الدينية. ذلك أن القصور الأساسى فى الإنسانية العلمانية هو تصورها أن الحاجات العميقة للإنسان يمكن تلبيتها من خلال إمكاناته الذاتية وحدها (٤٨) فهى تكتفى بالبعد الأفقى دون الرأسى فى الوجود الإنسانى. وإذا كان الإنسانيون العلمانيون يمجدون قيم العدالة والكرامة الإنسانية والرقى الإنسانى، فهم يمجدون قيماً مستمدة من التراث القديم بما فيه التراث اليهودى - المسيحى. ذلك أن الأنبياء انفسهم هم أبطال العدل الاجتماعى. (٧١ ش ٧٣)

كذلك فالعلمانيون حينما يذهبون إلى أن الوجود ليس له علة أو غاية نهائية فإنهم لا يستدلون على ذلك عقلياً ولا من خلال التحليل المنطقى. رغم ذلك فهم يتصورون أن العقل والمنطق إلى جانبهم. فالعقل بالنسبة لهم يتخلل العالم الطبيعى كله لكنه يختفى حينما يتعلق الأمر بالمبدأ المفسر لوجود هذا العالم الطبيعى.

بينما التفكير المنطقى يقضى بأن هذا الوجود لابد أن يكون له علة كافية لوجوده. وهى علة وإن استعصت على الإثبات إلا أنها لا تتنافى مع العقل (٥١).

وأخيراً، يلاحظ جونسون، أنه إذا لم تكن هناك غاية نهائية للكون، فغاية التاريخ الإنسانى هى ما يصنعها الإنسان لنفسه. وبالتالى لا تكون هناك قيم مطلقة أو نهائية (٥٢) والمبدأ الذى يلقى قبولا واسعاً هنا هو السعادة القصوى لأكبر عدد ممكن من الناس. وهى ترتبط عادة بقيم مثل الحرية والتقدم - الاقتصادى/ الثقافى/ الأخلاقى - للبشرية جمعاء. وهى قيم مصدرها خبرات الحياة الإنسانية وعلاقاتها ذاتها.

لكن مثل هذه العملية تتسم بعدم اليقين. فصواب نتائجها لا يستند إلى استدلال منطقى يقينى. فالمعرفة الأخلاقية لا تخضع لقواعد المنطق، ونتائجها تتسم بالذاتية والشكية والنسبية. (٥٤ - ٥٥).

● **مشكلة المعنى:**

يطرح جونسون مسألة شديدة الإشكالية على المستوى النظرى هى مسألة معنى الوجود الإنسانى. ذلك أن أية نظرية أيا كانت جدارتها المنطقية أو المعرفية لا تستطيع بمفردها أن تقدم لها حلاً يتمتع بقبول عام.

فإذا أخذنا التصور الدينى الذى يرى جونسون أنه الوحيد القادر على إضفاء معنى على الوجود الإنسانى، وجدنا أنه لا يخلو من إشكالات لا سبيل إلى حلها، خاصة فى سياق النزعة الإنسانية.

فالغاية النهائية التى يضعها التصور الدينى (خاصة أديان الوحى) للوجود الإنسانى هى غاية تختص بالذات الإلهية لا بالإنسان. هى عبادة الله وطاعة أوامره. طقوس العبادة وشعائرها ومضمونها الاعتقادى حددته الذات الإلهية بنفسها دون مشاركة للإنسان. ونوعية الأوامر ومعانيها صادرة من طرف واحد وليس

يوسع الطرف الآخر سوى التسليم والتنفيذ. والمسألة كلها مرتبطة وناشئة عن رهان يجرى بين الله وبين الشيطان، الذي كان هو نفسه ملاكاً وقع فى خطيئة تحدى أحد الأوامر الإلهية، يمهل الله بمقتضاه الشيطان مانحاً إياه حق غواية البشر حتى يوم البعث حين يثبت بجلاء انتصار الإرادة الإلهية.

لكن الأمر لا يقف عند ذلك، فمن نجح الشيطان فى غوايته يذهب إلى الجحيم، أما من قاومه وعبد الله وأطاعه فإنه يخلد فى النعيم. وينتهى بذلك الوجود الإنسانى والحياة الإنسانية كما نعرفها. بل ويصبح الكون كله بلا وظيفة لأنه لم يخلق أصلاً إلا كوسط ملائم للحياة الإنسانية.

هذه هى «الوقائع» الأساسية للتصور الدينى للوجود الإنسانى، مصاغة بلغة عقلانية مجردة. وهى حين تفهم من خلال هذه اللغة تبدو قليلة القيمة فى منح المعنى للوجود الإنسانى فى حد ذاته، لأنه سيبدو حينئذ مجرد وسيلة أو أداة تستخدمها الإرادة الإلهية لإثبات ذاتها هى.

لكن قدرتها على منح المعنى تتضح حين يتم التخلى عن الفهم العقلانى لها وتبنى نوع من الفهم الشعورى الذى يرى فيها ما يريد أن يراه والذى يتجاوز بيسر عن التناقضات الكامنة فيها وعن النتائج المنطقية المترتبة عليها.

مثل هذا الفهم الشعورى يركز، داخل التصور الدينى، على عدة نقاط هى محور التعلق الإنسانى بالدين:

أول هذه النقاط هى شعور الفرد بأنه موضع عناية ورعاية قوة كونية مشخصنة تقف إلى جانبه. تهتم بأموره، وهو يعقد معها صلة شخصية متخيلة تصاحبه فى الممارسات والأحداث الحياتية المختلفة.

وثانى هذه النقاط هى شعوره بأن حياته الزمنية الراهنة ليست هى حياته الوحيدة، ذلك أن الموت ينقله إلى حياة أخرى. ويكف الموت بذلك عن أن يكون النهاية الأبدية والتى بلا رجعة، بلى يصبح لحظة انتقال إلى عالم أفضل.

وثالث هذه النقاط هى الشعور بأن ما لم يتحقق فى حياته هذه، سوف يتحقق فى الحياة الأخرى، بصورة أفضل، حيث ينال ما يتمنى بلا آلام ولا عذابات.

هذه هى النقاط الثلاث التى تشكل العناصر المكونة للشعور الدينى، الذى يظل شعوراً ذاتياً داخلياً ذا مركبات تخيلية يتكون منها إطار المعنى.

ما أود قوله هنا أن ما يمنح المعنى فى التصور الدينى هو مركباته الشعورية لا العقلية البحتة. ذلك أن تصور وجود مبدأ منظم للوجود يوجهه نحو غاية معينة لا يملك فى حد ذاته مكونات منح المعنى. فهو يساوى القول بأن الطبيعة تسير وفق قوانين يمكن فهمها. لا يستطيع أن يمنح المعنى لأنه - بصورته تلك - يخلو من الدلالة الشخصية. والدلالة الشخصية هى محور المعنى. لذلك يمتلئ التصور الدينى منذ بداياته الأولى بالمعانى الشخصية: بالحكايات التى يدخل الإنسان طرفاً فيها، أو التى تحمل دلالات معينة بالنسبة لحياته الخاصة؛ وبالكائنات الحية المتخيلة ذات القدرات المتنوعة والتى تشاركه وتتداخل مع حياته الخاصة. لذلك أيضاً كان التصور المشخصن للوجود الإلهى. وهى خاصية - أى التشخصن - لو سلبناها من الوجود الإلهى لأصبح بلا معنى بالنسبة لنا. ولو نسبناها للوجود الإلهى فإنها تسلمنا إلى تناقضات منطقية لا حل لها، إذ تتساوى - من الناحية المنطقية - مع نقيضها. ذلك أن السؤال الذى يدور حول فرضية المبدأ المنظم أو الخالق، يخرج هو نفسه عن النطاق المعرفى والتجريبى للعقل الإنسانى. لذلك تتساوى إجاباته المنطقية.

والباحثون السوسيولوجيون الذين يرون أن الدين - بمختلف تعريفاته - هو وسيلة لمنح المعنى إنما يفسرون ذلك على أساس مكوناته الشعورية الوظيفية لا العقلانية الاستدلالية، سواء اتخذت تلك المكونات طابعاً جماعياً بحتا مثلما هو الحال فى المجتمعات الباكرة، أو طابعاً فردياً مثلما هو الحال فى المجتمعات الحديثة. وسوف أعرض هنا تحليلات ثلاثة علماء هم: كليفورد جيرتس، وبيرجر، ولوكمان.[11]:

● فكليفورد جيرتس، يرى أن هناك ثلاثة أنواع من الخبرة تتهدد الإحساس بالمعنى لدى البشر: الأحداث المستعصية على التفسير؛ والمعاناة؛ والشر.

والأحداث المستعصية على التفسير هى أحداث غير عادية أو درامية لا تستطيع وسائل الفهم العادية أن تقدم لها تفسيراً ذا معنى، بالإضافة إلى الشعور بالملل أو الضجر من وتيرة الحياة اليومية لدى البعض. والدين هنا يقدم تفسيراً ذهنياً لها يتمثل فى أنها آتية من إرادة عليا ذات حكمة خفية.

أما بالنسبة للمعاناة، فجيرتس لا يوافق مالينوفسكى على أن الدين يخفف من المعاناة أو يساعد على تجنبها، بل يذهب إلي أنه يبرر تقبلها أو يهيئ الإنسان لأنْ يتعايش معها. بأن يزود الإنسان بطاقة شعورية أو وجدانية للاستجابة لها.

أما الشر، فيعنى به جيرتس الشعور العام بأن ثمة هوة بين الأشياء كما تحدث والأشياء كما يجب أن تكون. خاصة حين تقوم تلك الهوة بين السلوك الأخلاقى الصائب وبين العائد المادى لذلك السلوك. حيث نجد أن من يعملون الخير يعانون ومن يعملون الشر يحققون نجاحاً ورفاهية. والدين هنا يحاول أن يعطى معنى أخلاقياً للخبرة، ولعدم المساواة، ولعدم العدالة، حيث يحاول أن يظهر تلك الأوضاع على أنها مظهر مزيف إذا تعمق الإنسان فيما وراءه ووضعه فى إطار أوسع سيجد أنه جزء من منظومة ذات معنى. والشعور المركزى هنا هو أن ما يفتقده الإنسان فى الدنيا سيناله أضعافاً فى الحياة الأخرى (Hamilton, 158 - 159).

● أما بيتر بيرجر، فإنه يوحد بين الدين وبين الوجود الاجتماعى الذى يتخذ - من خلال الدين - مظهر الظاهرة الطبيعية أو بتعبير أدق - «فوق الطبيعية». إذ ينطلق من أن المجتمع ظاهرة جدلية بمعنى أنه - فى الوقت نفسه - نتاج بشرى من ناحية، وحقيقة خارجية تعود فتؤثر على صانعيها من ناحية أخرى. فالأفراد يصنعون عالمهم الاجتماعى من خلال فعاليتهم العقلية والجسدية، ثم يعودون فيخبرون هذا العالم الاجتماعى كحقيقة خارجية ومستقلة يتشكلون من خلالها. وهذه المنظومة للمعنى التى تتشكل على هذا النحو يسميها بيرجر: النوموس. ومن ينعزل عن المجتمع يفقد الحس بمنظومة المعنى تلك.

والوسيلة التى يكتسب بها هذا «النوموس» فعاليته هى أنه يبدو وكأنه ظاهرة طبيعية (أو فوق - طبيعية) بمعنى أنه جزء من عالم يتجاوز إرادة البشر وقدراتهم وتاريخهم. والدين هو الذى يضفى على «النوموس» تلك المكانة. (Hamilton, 161).

● بينما يرى توماس لوكمان أن خصائص الوجود البشرى والحياة البشرية تتسم بوجود ما يسميه «الدافع الدينى» الذى يتخذ طابعاً مؤسسياً عيانياً ذا تعبيرات متنوعة.

ويتجسد هذا الدافع الدينى فيما يسميه «العالم الرمزى» الذى يتم بناؤه اجتماعيا ويرتبط بعالم الحياة اليومية.

هذه العوالم الرمزية هى أنظمة للمعنى تصبح من خلالها الحياة اليومية مرتبطة بحقيقة مجاوزة لها. وهى تنشأ من واقع أن الإنسان كائن اجتماعى تتجاوز حياته حدودها البيولوجية لأنه واع بذاته وقادر على تأمل خبرته. وهو ككائن اجتماعى عليه أن يتفاعل مع الآخرين وأن يتوقع استجاباتهم كما يتوقعون هم استجاباته فى المواقف المختلفة. ومن خلال عملية التنشئة الاجتماعية تتدخل (أى يتم احتواءها داخل الذات) تلك التوقعات وما تنطوى عليه من معان وقيم داخل كل فرد بحيث يرى صورته الذاتية من خلال استجابات الآخرين وينشأ لديه بالتالى إحساس بذاته.

ومثل تلك التوقعات والمعانى والقيم المشتركة هى التى يتكون منها نظام المعنى أو العالم الرمزى الذى يصفه لوكمان - دون مبرر كاف - بأنه دينى. (Hamilton, 163 - 164)

ولعل السمة المشتركة فى تلك التحليلات السوسيولوجية هى أن فعالية الإنسان الاجتماعى هى التى تنشئ نظام المعنى. وأن الدين هنا إنما هو وسيلة لإضفاء المصداقية على ذلك النظام. وأنه حين يفعل ذلك لا يفعله من خلال الاستدلالات العقلية حول الغاية النهائية والمبدأ المنظم للوجود.

والحاجة الإنسانية إلى إنشاء نظام للمعنى هى ما أفاض «أريك فروم» (Fromm: 133 -138) فى تحليلها من خلال مفهومه حول الطابع الاجتماعى للشخصية وحول الحاجة الدينية. وهو يعنى بالطابع الاجتماعى

للشخصية تلك الحالة الناجمة عن الامتزاج بين المجال النفسى للفرد من ناحية وبين البنية الاجتماعية ـ الاقتصادية من ناحية أخرى. وهى حالة تمثل نقطة تماس بين الفردى والاجتماعى وتكسب البنية النفسية خصائص جديدة يتفرد بها الإنسان. ومن بين أهم تلك الخصائص ما يسميه فروم «الحاجة الدينية».

على أنه من المهم أن ندرك أن فروم يستعمل كلمة «الدين» هنا بمعنى خاص جداً. فهى لا تعنى ولا تشير إلى أى من النظم الاعتقادية الدينية المتعارف عليها تاريخياً، بل تعنى بالتحديد أية منظومة فكر وسلوك تشترك فيها الجماعة بحيث تمنح أفرادها إطاراً للتوجه وموضوعا للولاء.

ويذهب فروم إلى أن الحاجة الدينية ـ بمعناها هذا ـ عميقة الجذور فى الشروط الأساسية للوجود الإنسانى. ذلك أن النوع الإنسانى الذى ننتمى إليه إنما هو محصلة إلتقاء تطورين مهمين على المستوى البيولوجى. الأول: هو التطور فى اتجاه التخفف من الحتمية الغريزية البحتة، التى تجعل السلوك نابعاً مباشرة من الحاجة الغريزية الفورية. والثانى: هو التطور فى اتجاه زيادة نمو المخ. فعند نقطة التقاء هذين التطورين نشأ النوع الإنسانى الحالى. والتحرر من إملاء السلوك الغريزى المباشر من ناحية، وامتلاك القدرة على الوعى الذاتى والتفكير والخيال من ناحية أخرى؛ جعلا الإنسان فى حاجة إلى إطار للتوجه وإلى موضوع للولاء، لكى يتمكن من الحياة.

فإطار التوجه يزود الإنسان بخريطة لعالمه الطبيعى والاجتماعى ولمكانه فيه، بحيث يكون على درجة ما من الانتظام والتماسك الداخلى. ومهمة هذه الخريطة هى أن تجعل الفرد يمتلك نقطة ثابتة تنتظم حولها الانطباعات المستمرة الداخلة إليه، بحيث يصبح قادراً على العمل بطريقة هادفة ومتسقة. لكن الخريطة وحدها لا تكفى كدليل للعمل، إذ يجب أن يضاف إليها موضوع مستهدف يحدد لنا إلى أين نذهب وهو ما يسميه فروم موضوع الولاء أو التكريس. ومثل هذا الموضوع يمكننا من تجميع طاقاتنا فى اتجاه واحد، ويمكننا من تجاوز الشعور بالعزلة الوجودية، ويلبى حاجاتنا إلى الإحساس بمعنى الحياة.

على أن فروم يقدم هنا ملاحظة هامة هى أن منظومة الفكر والممارسة التى تتبناها جماعة ما، إذا كفت عن أن تكون مناظرة للطابع الاجتماعى للشخصية لدى الأفراد، أو دخلت فى صراع مع الممارسات الاجتماعية للحياة فى المجتمع؛ فإنها تتحول من منظومة انتماء[12] (أى منظومة دينية بالمعنى الفرومى) إلى أيديولوجيا. وفروم يرى الأيديولوجيا وعياً زائفاً يلعب دور القناع الذى يخفى الوجه الحقيقى للأشياء.

كذلك يقدم فروم ملاحظة أخرى لا تقل أهمية هى أن منظومة الانتماء لا تتخذ دائما صورة واعية محددة لدى الأفراد. لكنها ـ رغم ذلك ـ تمثل قناعتهم الداخلية المتحققة فى سلوكياتهم وقيمهم العقلية بصرف النظر عن أيديولوجيتهم المعلنة.

فإذا أضفنا إلى هاتين الملاحظتين ملاحظة ثالثة ذكرها فروم أيضاً هى أنه لا توجد ثقافة أيا كانت تخلو من منظومة انتماء ما؛ وصلنا إلى نتيجة هامة هى أن منظومة الانتماء التى تمنح الأفراد إطاراً للتوجه وموضوعا للولاء وتوجد لديهم بالتالى إحساساً بالمعنى لا تتم عن طريق تساؤلات ذهنية مجردة حول الأصل والمعنى والغاية من الوجود، وإنما تنشأ من توجهات الجماعة الثقافية التى تنشأ بدورها وتتكون فى تداخل مع الشروط المختلفة للوجود التاريخى لأية جماعة إنسانية.

وداخل منظومة الانتماء العامة تتعدد المصادر الإضافية للمعنى لدى الأفراد وفقاً لطبيعة اهتماماتهم وتطلعاتهم وميولهم الانفعالية وطريقتهم فى التفكير والتصور. وتتراوح ما بين الاهتمامات السياسية أو المادية أو الاجتماعية الفكرية أو الفنية أو الأدبية. لكن المعنى يتحقق داخل أى من هذه الاهتمامات من خلال عدة عوامل مثل التحقق الذاتى، والتعامل مع الآخرين، والشعور بالفعالية والإنجاز.

والإحساس بالمعنى هنا يتحقق على مستوى نسبى وليس مطلقاً. أى على مستوى الوجود الفردى داخل الوضع الإنسانى. لأنه لا وجود للمعنى المطلق اليقينى لا داخل دائرة الدين ولا خارجه. فالوجود الكونى بما فيه الوجود الإنسانى من حيث معناه وأصله وغايته يمثل إشكالية فلسفية بلا حل.

وإذا كان الدين ينسج حول تلك الإشكالية حكاية لا تخلو من جاذبية، فإنه من الصعب للغاية الدفاع عنها

عقلياً أو علمياً إذا شاء الفكر أن يظل متسقاً منطقياً مع ذاته. رغم ذلك يظل من حق المتدينين أن يؤمنوا بها. لأنها بالفعل تمثل مصدراً هاماً وأساسياً - من الناحية التاريخية على الأقل - من مصادر المعنى. وهى قادرة على منح المؤمنين بها إطاراً للتوجه وموضوعاً للولاء بامتياز. لكن ليس من حق المتدينين أن يفرضوا معتقداتهم على الآخرين، ممن لا يستطيعون - عقلياً أو علميا - أن يقتنعوا بتلك المعتقدات. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، وربما كان ذلك هو الأهم، فإن المفاضلة بين تلك المعتقدات وبين التصورات المبنية على العلم والمنطق ليست فى صالح الدين بأى حال من الأحوال.

أعنى بذلك ما يذهب إليه جونسون حين يسوى بين العلم والدين من حيث الجدارة النظرية والمستوى المعرفى. فهو يعتمد فى ذلك على نقتطين:

الأولى: هى أنه إذا كان للدين كنظام اعتقادى فرضياته الأولية، فإن للعلم فرضياته الأولية التى لا يتم إثباتها داخل الممارسة العلمية ذاتها مثل انتظام ظواهر الكون وقابليتها للفهم.

والثانية: هى أن للعلم متطلبات قيمية لممارساته وأن نتائجه لا تتسم باليقين المطلق.

وهو حين يفعل ذلك إنما يبنى رأيه على عدة مغالطات:

الأولى: هى أنه يتجاهل أن الفرضيات الأولية للعلم إنما تنشأ عن الممارسة العامة والخبرة المشتركة للبشر، من ناحية، وتظل - من ناحية أخرى - موضع اختبار دائم مع كل اكتشاف أو نظرية أو قانون علمى، ولم يحدث - حتى الآن على الأقل - أن أثبت الاختبار خطأ تلك الفرضيات، خاصة أن العلم يضع دائماً شروط تحقق نظرياته ومجال فاعليتها.

وهى بذلك تختلف تماماً من حيث الطبيعة عن الفرضيات الأولية للدين كنظام اعتقادى، لأنها فرضيات لا تقبل الاختبار على أى مستوى كان وإنما يسلم بها تسليماً إيمانياً.

والثانية: أن القول بأن للعلم متطلبات قيمية لممارساته لا ينطبق على العلم وحده، ولا يعتبر جزءاً من العملية العلمية ذاتها. وإنما القيم التى يتطلبها البحث العلمى هى إرادة الحقيقة وتبنى الوسائل الكفيلة بتحققها بما تتضمنه من مواصفات وشروط. وهى تختلف تماماً من حيث طبيعتها عن القيم الدينية ذات الطابع المجرد والخيالى والحالم.

الثالثة: هى مسألة اليقين. فجونسون يتصور أن ثمة يقيناً فى المعتقد الدينى بينما لا يقين فى العلم. وهو هنا يسوى بين اليقين المطلوب فى الحالتين. وبناء على ذلك يراه متحققاً فى إحداهما دون الأخرى. وبذلك يتجاهل - مرة ثانية أو ثالثة - أن اليقين الدينى إنما هو يقين ذاتى، نفسى، لأنه أصلاً ينشأ عن الإيمان الذى ينطوى - بحكم تعريفه - على مثل هذا النوع من اليقين. بينما اليقين المنشود فى مجال العلم هو يقين موضوعى. مبنى على الوقائع وعلى المنطق. وإذا صرفنا النظر عن الرياضيات التى تنطوى على يقين من نوع خاص، فإن «العلم التجريبى، بالمعنى الحديث لهذه العبارة، يجمع بنجاح بين 'المنهج الرياضى ومنهج الملاحظة. ونتائجه لا تعد ذات يقين مطلق، بل ذات درجة عالية من الاحتمال، ويمكن الاعتماد عليها بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية بقدر كاف». والفيزياء الحديثة ترى أن الترجيح الاستقرائى هو الهدف الوحيد الذى يمكن بلوغه (ريشنباخ: ٣٨ - ٣٩).

هذا ما ذكره واحد من أبرز فلاسفة العلم المعاصرين. وأرجو من القارئ أن يلاحظ هنا نقطتين هى أن اليقين الذى يفتقده العلم هو اليقين المطلق، هذا أولاً، وثانياً أن الدرجة العالية من الاحتمال تكفى للاعتماد عليها فى جميع الأغراض العلمية. ماذا يعنى ذلك؟

أتصور أنه يعنى أن اليقين المطلق مفهوم يمكن - بل ربما يفضل - الاستغناء عنه فى مجال المعرفة. ذلك أنه كما يقول ريشنباخ فى موضع آخر: فإن السعى إلى اليقين من أخطر مصادر الخطأ لأنه يرتبط بادعاء معرفة عليا. بينما من يبحث فى طبيعة المعرفة عليه أن يفتح عينيه جيداً. ويكون على استعداد لقبول أية نتيجة يأتى بها الاستدلال السليم. (ريشنباخ ٤٤).

لماذا يظل اليقين الموضوعى فيما يتعلق بالنظرية أو القانون العلمى نسبياً لا مطلقاً؟ لأنه كى يتحول إلى

يقين مطلق علينا أن نستنفد جميع الحالات التى تنطبق عليها النظرية أو القانون العلمى، فى جميع إحداثيات المكان والزمان، وهذا أمر مستحيل، ليس بالنسبة للعلم وحده وإنما بالنسبة لأية معرفة على الإطلاق.

فالتزام هذا الشرط البالغ الدقة والصرامة المنطقية هو الذى يجعل اليقين العلمى نسبياً. رغم ذلك، وربما بفضل ذلك، فإنه يتمتع بدرجة عالية من الاحتمال تكفى لجميع أغراضنا العملية. وهذه حقيقة تجريبية مهمة للغاية. تجعل مسألة البحث عن اليقين، بل وقيمة اليقين أصلاً، مسألة يمكن الاستغناء عنها فى مجال المعرفة.

الخطأ لدى جونسون إذن هو الخلط بين اليقين الإيمانى الذاتى الذى تتحدد قيمته داخل من يعتقد به، وبين اليقين الموضوعى الذى هو مفهوم يفضل الاستغناء عنه فى مجال المعرفة، من أجل تقدمها بالذات.

● **النزعة الإنسانية ومشكلة القيم:**

وحينما يطرح جونسون مسألة القيم فإنه يبرز نقطتين أساسيتين:

الأولى: أنه بانتفاء الغاية النهائية للوجود - التى يعتبرها غاية دينية لاهوتية - ينتفى معيار التحقق من صحة القيم ذاتها، وبالتالى ينتفى الإطار المرجعى الذى تقاس عليه وتنشأ منه القيم.

والثانية: هى أن القيم التى يتبناها العلمانيون هى القيم الدينية (المستمدة من التراث اليهودى - المسيحى على وجه التحديد) مثل العدالة والكرامة الإنسانية والرقى الإنسانى. والشئ اللافت للنظر بالنسبة للنقطة الأولى، هو أن جونسون لم يذكر على وجه التحديد ما هى الغاية النهائية للوجود التى يرى أن الأديان (أديان الوحى تحديداً والمسيحية خصوصاً) تمنحها للإنسان. ذلك أنه بالنسبة للمسيحية ليس لدينا سوى الخلاص من الخطيئة الاصلية والنعمة الإلهية التى تتحقق فى مملكة ليست فى هذا العالم. لكنه ينفى تبنيه لفكرة الخطيئة الأصلية ويعتبر أن الإنسان خير بطبيعته، وهو يفعل هذا متجاوزاً ومتجاهلاً نصوص وتراث المسيحية ذات التاريخ الطويل. فضلاً عن أنه يجعل رسالة المسيح غير ذات موضوع. فإذا كان الدور الأساسى إن لم يكن الوحيد للمسيح هو خلاص البشرية وافتداؤها بحياته، فإنه لا يعود للخلاص معنى طالما أن الإنسان خير بطبيعته. فإذا أصبحت مملكة الإنسان فى هذا العالم وليس فى العالم الآخر، وهى محور النزعة الإنسانية التى يتبناها جونسون، لم يعد للنعمة الإلهية المختصة بالعالم الآخر اى مجال للفاعلية.

على أننا حتى لو افترضنا أن جونسون حدد الغاية النهائية للوجود، فإنه لم يبين كيف يمكن لهذه الغاية أن تنشئ القيم الأخلاقية فى مختلف مجالات الحياة. أى ما هى العلاقة المنطقية من ناحية، والواقعية من ناحية أخرى. بين الغاية والقيم. إشكالية العلاقة المنطقية هى أن جونسون - والمدافعين عن الإنسانية الدينية - لا يقبلون فكرة أن التصور الدينى يجعل الغاية النهائية للوجود غاية إلهية بحتة وليست غاية إنسانية. ذلك أن ما يترتب على قبول هذه الفكرة - وخاصة الإيمان بها - هو أن تصبح مهمة الإنسان هى إطاعة أوامر الله وعبادته والانقطاع لذلك. لكن حتى فى هذه الحالة فإن معرفة هذه الأوامر وتحديد مضمونها مسألة ليست واضحة تماماً. هل هى أوامر الكتب المقدسة أم تفسيرات وتعاليم الآباء الدينين والفقهاء وذوى السلطة الدينية. وأياً كان الأمر فمن أين تأتى المساحة التى يمكن أن تتحقق فيها فعالية الإنسان فى صنع حياته وتلبية احتياجاته والارتقاء بعالمه وهى الأمور التى تدور حولها النزعة الإنسانية فى أية صورة كانت.

أما إشكالية العلاقة الواقعية بين غاية الوجود وبين القيم فهى مسألة أشد تعقيداً. فهل حدث فعلاً، فى أى وقت من الأوقات، أن بلور مجتمع ما قيمه استناداً إلى الغاية النهائية للوجود. هذا أمر مشكوك فيه تاريخيا.

وفضلاً عن ذلك، فإن قراءة كتابات المختصين بالأنثروبولوجيا الثقافية تقدم معطيات تشير إلى الأصل الطقوسى السحرى للقيم الدينية. مما يعنى أن القيم إنما نشأت اجتماعياً كتحريمات مرتبطة بمعتقدات

طقوسية سحرية مثل الطوطم والتابو توجد بصورة منتظمة فى الجماعات البدائية على اختلاف أماكنها. مما يعنى فى الوقت نفسه أن القيم لم تنشأ بصورة نظرية مستقلة كقيم خلقية أو مثل عليا وإنما تحولت إلى هذه الصورة فى مراحل لاحقة بحكم تطور المجتمع وتطور الوعى الإنسانى المصاحب له. وهذا التحول الأخلاقى للدين يعبر عن فعالية إنسانية لا إلهية. وقد تجسدت هذه الفعالية، فى مراحلها الباكرة، فى المعتقدات الطوطمية وفى التابو.

والطوطمية تشير إلى إيمان جماعة ما بوجود علاقة فوق طبيعية بينها وبين أشياء معينة في الطبيعة (غالباً حيوان أو نبات ما). والمعتقد الطوطمى والعلاقة التى تترتب عليه تكسب الجماعة شعوراً بوحدتها وبوجود نوع ما من القرابة بين أعضائها. الأمر الذى يجعل أفرادها -في أغلب الأحيان- لا يتزوجون من داخل الجماعة بل من خارجها. ويصبح الزواج من داخل الجماعة محرماً (تابو). وترتبط تلك المعتقدات بأساطير حول الأسلاف الطوطميين تعبر عن التاريخ المقدس لأصل العشيرة أو القبيلة وتضفى مشروعية على حقها فى أرضها، وتوثق الرابطة بينها وبين تلك الأرض.(١٤)

أما «التابو» والذى يسميه بعض الباحثين «التحريم الطقوسى» Ritual prohibition، فهو يعبر عن فكرة واسعة الانتشار فى الثقافات الإنسانية والمنظومات الدينية بما فيها الأديان «العليا» أو العالمية حيث تكون غالباً مصحوبة بفكرة أو بشعور مزدوج: التقديس أو الإجلال من ناحية، والدنس أو الدنيوية من ناحية أخرى. وفى كثير من الثقافات يصعب التمييز بين عناصر التقديس وعناصر الدنس (الذى قد يؤدى إلى العدوى) فى مفهوم التابو. وخرق التابو يجلب على الفاعل مصائب من نوع ما (كما لو كان قد أصيب بعدوى معينة أو بحالة من النجاسة).(١٦)

وقواعد السلوك في تلك المرحلة من التطور الاجتماعى ترتبط عموماً بأشياء معينة يلزم تجنب فعلها.. مما جعل رادكليف براون يتحدث عنها على اعتبار أنها قيم طقوسية (قيم تتجسد فى ممارسات طقوسية معينة). فكل ما هو موضوع للتابو هو فى نفس الوقت موضوع للقيم الطقوسية. وموضوعات التابو قد تكون أشخاصاً أو أماكن أو أشياء أو كلمات أو أسماء. ويعتبر رادكليف براون أن هذه القيم الطقوسية هى أيضاً قيم اجتماعية أو بتعبير آخر: أشياء ذات اعتبار عام أو مغزى عام تربط بين شخصين أو أكثر. ويرى أن مفتاح فهم التابو يكمن فى هذه العلاقة بين الأشياء التى لها قيمة طقوسية إيجابية أو سلبية وبين الأشياء ذات القيمة الاجتماعية. فبذلك يمكن استبانة الوظائف الاجتماعية للتحريمات الطقوسية.

فالأفعال الطقوسية تؤسس قيما اجتماعية أساسية معينة وبالتالى تجعل النظام الاجتماعى قادراً على الاستمرار. والسلوك الطقوسى يقوم بهذه الوظيفة لأنه يعبر رمزياً عن القيمة الاجتماعية لشئ أو لمناسبة أو حدث ما.(١٢) (M. Hamilton 123 - 125)

ولا ينفرد رادكليف براون بهذا التحليل، فقد بحثت مارى دوجلاس علاقة نظام التابو بالقيم الأخلاقية ودوره فى تثبيت النظام الأخلاقى والضبط الاجتماعى، بل ذهبت أيضاً إلى أن نظام التابو قد يلعب دوراً أيديولوجياً وسياسياً فى المواقف التى تنطوى على صراع اجتماعى. (M. Hamilton 125 - 128)

كذلك يفسر الأنثربولوجيون، الطقوس الجماعية، التى تشارك فيها الجماعة بكاملها، على أنها وسائل تقوم الجماعة عن طريقها بترسيخ قيمها الأخلاقية ومبادئها الأساسية ضماناً لاستمرار النظام الأخلاقى.

فماكس جلوكمان مثلاً، يرى أن الممارسات الطقوسية إنما تختص بالعلاقات الأخلاقية وتتخذ وسيلة لإعلان أن الأفراد يعتمد بعضهم على بعض من أجل فائدة الجميع. حتى وإن كانت تفعل ذلك بمبالغة شديدة إذ تجعل تحسن أحوال الجماعة لا يتحقق إلا بمراعاة القواعد الأخلاقية الصارمة. (M. Hamil-ton:130)

وثمة نقطتان من المفيد أن نضعهما فى الاعتبار ونحن نحاول تصور ذلك التداخل بين الممارسة الطقوسية والتجسيدات الرمزية وبين القيم أو المضامين الفكرية والأخلاقية، هما:

أولاً: ما لاحظه بعض الباحثين من أن الجماعات البدائية تتميز - على عكس الشائع - بتعقيد بنيتها

الاجتماعية. إذ ينطوى التعامل بين أى فردين - فى تلك البنيات المعقدة - على تعددية في الأدوار تتطلب وسائل خاصة للتمييز بينها. وتتمثل هذه الوسائل فى وجود علامات وإشارات محددة لهذه الأدوار المتعددة، وتتجسد تلك العلامات والإشارات فى ممارسات طقوسية معينة خاصة بكل حاله.

كما لاحظ ايضا أولئك الباحثون أن شبكة العلاقات المتداخلة والمكثفة فى مثل تلك البنيات المعقدة تنطوى داخلها على مضامين أخلاقية. فالكيفية التى يوفى بها شخص ما بالتزاماته بالنسبة لدور معين، يكون لها سلسلة كاملة من التأثيرات على الأدوار والعلاقات الأخرى، فكل ما يفعله الشخص يصبح ذا مغزى خلقى فى أى دور معطى لأنه سيكون ذا تأثير على الآخرين بطرق متنوعة، وهذا هو ما يعتقد جلوكمان» أنه السبب فى أن الطقوس - فى مثل تلك المجتمعات - تكون مصحوبة بتغيير فى سلوكيات أفرادها «M. Hamilton 134».

وثانيا: ما يرد أحيانا فى بعض الدراسات حول الخصائص العقلية للجماعات البدائية أو حتى المجتمعات التقليدية القديمة، التى تعتبر على درجة أكبر من التطور، إذ يلاحظ هـ، هـ. أ. فرانكفورت فى دراسته عن طرق التفكير فى مجتمعات الشرق الأدنى القديم: أن الفكر فى هذا الشرق القديم لا يعمل مستقلا بذاته، فالإنسان بأجمعه يجابه «الأنت» حيا فى الطبيعة، والإنسان بأجمعه - العاطفى والتخيلى والذهنى معا - يعبر عن هذه التجربة، وكل تجربة «للأنت» (الأشياء الطبيعية بإعتبارها كائناً حياً تتم مخاطبته بأنت) فردية جدا، بل إن الإنسان المبكر ينظر إلى الوقائع كحوادث فردية. ولا يدرك هذه الحوادث أو يفسرها إلا كحركة، فلا يضعها بالضرورة الا فى قالب قصة، وبعبارة أخرى، كان الأقدمون يقصون الأساطير عوضا عن القيام بالتحليل والاستنتاج، «ما قبل الفلسفة: ١٧» ويضيف أيضا ملاحظة أخرى، وإن كانت مرتبطة بالأولى هى أن «الصور لا يمكن فصلها - فى تلك المجتمعات - عن الفكر: إنها تمثل الشكل الذى أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها»[١٧].

وتتلاقى هذه الملاحظات مع مراحل النمو العقلى عند بياجيه التى تتطور من الإدراك الحسى - الحركى، إلى الإدراك المفاهيمى العيانى «المستوى العملياتى العيانى»، إلى الإدراك المفاهيمى المجرد «المستوى العملياتى الصورى»، حيث نجد أن مرحلة التفكير التى كانت تعيشها المجتمعات البدائية ثم القديمة تتراوح بين المرحلتين الأولتين لكنها لا تصل إلى المرحلة الثالثة على نحو واضح[١٨].

فإذا ربطنا بين الملاحظات الواردة فى النقطتين الأولى والثانية، استطعنا أن نتفهم لماذا كان على الإنسان القديم «والبدائى على وجه الخصوص» أن يعبر عن مدركاته من خلال الممارسات الطقوسية، ولماذا كانت عملية التفكير لديه -الأخلاقى مثلا أي التى تتضمن تحريمات وقيم تراتب- تتخذ صورة فعل مادى أو حضور مجسد محسوس، وأنه حتى حينما أخذت تشغله مسألة الأصل والغاية «بمعناها المحسوس أيضا لا المجرد» كانت تتخذ صورة حكاية، تتكون من أفعال تقوم بها كائنات طبيعية ذات إرادة وذات قوى شبه سحرية.

وارتباط التعاليم الأخلاقية - فى شكل وصايا وتحريمات - بالممارسة الطقوسية تتضح بصورة واضحة ومباشرة فيما أدرك توكاريف[١٤] عن الوصايا التى يتلقاها الصبى خلال طقس الختان والتى تقول: لا تطارد النساء، لا تقذف الكلاب بالحراب، أطع كبير السن حين يقول لك شيئا، إذا طلب منك أن تجرى ميلا فاجرى ميلا، لا تجادل، لا ترد الكلام، لا تضرب زملاءك فى اللعب ولا أخوتك أو أخواتك، اجتنب بنات العم، لا تكن سريع الغضب.

والملاحظ فى هذه الوصايا أنها - رغم أنها ذكرت فى صورة لغوية محددة - إلا أنها لا تتحدث عن قيم مجردة بل عن قيم متجسدة فى أفعال ملموسة، وهذه الخاصية هى نفسها التى نجدها فى الوصايا الأخلاقية حتى فى الأديان العليا.

والواقع أن دراسة الأديان دراسة تاريخية مقارنة تكشف عن ملامح العقلية البدائية وخصائصها الأساسية: التفكير بالصور المتجسدة فى أفعال أو أشياء، والطابع الحكائى لفهم أية ظاهرة أو التعبير عن

أية فكرة، والمعتقدات شبه السحرية والإحيائية. (التعامل مع كائنات وأشياء وظواهر الطبيعة على أنها كائنات ذات حياة وذات إرادة)، والممارسات الطقوسية الجماعية والفردية التى تنظم وتضبط العلاقات داخل الجماعة والعلاقات بين الجماعة وما يحيط بها من جماعات أخرى وبينها وبين الطبيعة من حولها.

فإذا تساءلنا - لطبيعة تفكيرنا التأملى المجرد - عن الغاية النهائية للوجود متصورين أنها مصدر القيم ومعيار صحتها، فإننا فى الواقع لا نعبر إلا عن أنفسنا دون أن يكون لذلك التعبير علاقة بما نفترض أنه تساؤلات طرحها المجتمع الإنسانى تاريخيا على نفسه فى أى وقت من الأوقات. ذلك أن الغاية النهائية للمجتمع البشرى - فى مراحله التاريخية المختلفة - هى بقاؤه واستمراره وارتقاؤه كمجتمع متماسك من خلال وعلى الرغم من عملياته الداخلية المعقدة والمتداخلة والمتصارعة.

وثمة جانب آخر لتلك التساؤلات التأملية يرتبط بالتحول المؤسسى والسلطوى للمعتقدات والتعاليم الدينية، فمع تطور التفكير واكتسابه للطابع العلمى والمنطقى فى العصر الحديث، لم يعد كافيا أن يظل الدين محصورا فى نطاق تكوينه الطقوسى والسحرى والحكائى ولا أن يظل محتفظا بطابعه الحسى الصورى، فكان على المؤسسة الدينية - التى اكتسبت وظائف سلطوية ومصالح خاصة بها طوال التاريخ - أن تطور تفكيرها لكى تتوافق مع الطابع العقلى السائد إذا شاءت أن تظل لها أية درجة من الهيمنة أو القبول.

وربما كانت إحدى الآليات التى تستخدمها المؤسسة الدينية للإبقاء على هيمنتها - إلى جانب آليات أخرى - هى التبشير والوعظ المستمر حول المثل العليا الدينية. ذلك أن تلك المثل - التى تدور أساسا حول الرغبات والممارسات الحسية «الجنسية على وجه الخصوص» وحول الميول والممارسات العدوانية «وما يتعلق منها بالملكية الخاصة بالذات» - تظل مفارقة للإنسان ليس من حيث مصدرها وإنما من حيث تعارضهامع الخصائص والاحتياجات الإنسانية، فهى فضلا عن أنها لم تجد طريقها للتطبيق الفعلى على نطاق واسع نسبيا فى أى وقت من الأوقات مما يجعلها بمثابة موجودات متخيلة، فإن وظيفتها - من الناحية الفعلية - هى إيجاد الشعور بالذنب والخطيئة وإدامته، الأمر الذى يجعل المؤسسة الدينية تبدو دائما وكأنها حارس الضمير العام وممثلة النقاء السماوى فى مواجهة دنس الواقع الدنيوى. غير مدركة - وربما مدركة على نحو ما - أن الطابع المفارق لتلك المثل العليا - المتعلقة بالرغبات الحسية خصوصا - يجعلها تسهم هى نفسها فى خلق وتدعيم ذلك الدنس الأرضى. ذلك أن نظرة تلك المثل العليا الدينية للممارسات الملبية للاحتياجات البشرية الطبيعية على أنها «ملذات محرمة»، أدت إلى نتائج عكسية على نحو مزدوج. فقد جعلت معتنقيها يشددون بصورة مبالغه على الطابع الحسى البحت لتلك «الملذات» مما يقوى الرغبة فى ممارستها خاصة فى ظل الشعور بالحرمان منها، وأدت فى الوقت نفسه إلى تعطيل التفكير فى الجوانب الإنسانية لتلك الرغبات: أى جوانبها العاطفية وتعبيرها عن الشعور بالتواصل الإنسانى، مما أدام الإحساس بجوانبها الحسية البحتة وحول موضوعاتها إلى أشياء تبتغى لذاتها بنهم شديد.

رغم ذلك فهناك مثل عليا - غير دينية - تعبر عن طموح إنسانى حقيقى وعن رغبة عميقة لدى البشر فى حياة أفضل. مثل عليا مثل الحرية والعدالة، والمساواة والكرامة الإنسانية، «التى تعنى احترام مشاعر واحتياجات الأفراد وتحقيق مستوى معيشى لائق بهم»، لكن المشكلة هى أن ثمة صراعا دائما - حتى الآن على الأقل - بين القيم التى تشكل المثل العليا وبين القيم التى توجه سلوكياتنا الفعلية، من هنا، أتصور من أن من مهام النزعة الإنسانية مواجهة ذلك الوضع ومحاولة تطويره فى اتجاه التقارب بين المثالى والواقعى، وأعتقد أن ذلك يتطلب تحليلا متعمقا وواقعيا لعوامل تكون وهيمنة القيم الفعلية ولسبل الارتقاء بها. وأن ذلك بدوره يتطلب إحداث تغيير فى الشروط الاجتماعية والنفسية لتكونها واكتساب وعى بعيد النظر بالنتائج الآجلة والعامة للممارسات المستمدة منها. وإن كان تغيير تلك الشروط واكتساب ذلك الوعى، لا يستتبعه تلقائياً، تغير فى القيم. وانما يزيد احتمال تغيرها حينما يحدث تمثل داخلى وفعالية داخلية لتلك

التغييرات الخارجية. أى حينما يكون الإنسان متقبلاً لتلك التغييرات ومقتنعاً بها ومندمجاً فيها. فالعامل الذاتى يظل هنا هو العامل الحاسم من حيث أنه يكمل دائرة التحول القيمى الذى لا يحدث دون اكتمالها. فإذا كانت العوامل الخارجية تمثل العلة الضرورية فالعوامل الداخلية هى التى تجعلها علة كافية.

وأتصور أخيراً، أن خصائص إنسانية القيم تتحدد فى عقلانيتها، وعمليتها وتوافقها مع الخصائص والاحتياجات البشرية وتلبيتها لها، وقابليتها للتطور المستمر. وهدفها هو تحقيق الخير الاجتماعى المادى والمعنوى على مستوى المجتمع ككل وعلى مستوى الأفراد.

فإذا استطاعت الإنسانية «الدينية» التى يدعو لها جونسون، أن تحقق تلك الشروط فلن يعترض أحد على مسماها الدينى أياً كانت تناقضات ومفارقات تلك التسمية.

النزعة الإنسانية والموقف العلمانى

ينتقد جونسون العلمانية ويجعلها متعارضة مع النزعة الإنسانية من خلال نقطتين رئيسيتين:

الأولى: أن القصور الأساسى فى الإنسانية العلمانية هو تصورها أن الحاجات العميقة للإنسان يمكن تلبيتها من خلال إمكانياته الذاتية وحدها.

والثانية: هى أن العلمانيين حينما يذهبون إلى أن الوجود الإنسانى ليس له غاية أو علة نهائية فإنهم لا يستدلون على ذلك عقليا ولا من خلال التحليل المنطقى. رغم ذلك فهم يتصورون أن العقل والمنطق إلى جانبهم. فالعقل بالنسبة لهم يتخلل العالم الطبيعى كله لكنه يختفى حين يتعلق الأمر بالمبدأ المفسر لوجود هذا العالم الطبيعى. بينما التفكير المنطقى يقضى بأن هذا الوجود لابد أن يكون له علة كافية لوجوده. وهى علة وإن استعصت على الإثبات إلا أنها لا تتنافى مع العقل.

وهو يستمد من تلك التصورات رأيه فى المعنى وفى القيم وفى مسألة عدم اليقين وهى الآراء التى تم تحليلها ومناقشتها من قبل. وعلى ذلك سأركز هنا على مناقشة النقطتين المذكورتين أعلاه.

فثمة عدة ملاحظات تتعلق بمصادر تلبية الحاجات الإنسانية العميقة وغير العميقة: فهناك أولا حقيقة أنه لم يثبت طوال تاريخ الإنسانية، ومسيرتها فى التطور والارتقاء، أن قوى خارجية فوق - طبيعية تدخلت بالفعل فى توجيه تلك المسيرة. وحتى حين نسلم مع جونسون بدور الأنبياء التاريخى، فعلينا ألا ننسى أولاً أن الأنبياء قد أتوا فى مرحلة متأخرة نسبياً من مراحل المسيرة البشرية، وثانياً أن الأنبياء - أياً كانت مصادر إلهاماتهم - بشر ذوو فعالية فى مجتمعاتهم كانت دائما مشروطة بالإطار الاجتماعى والثقافى لتلك المجتمعات. ومعنى ذلك أن المسألة ليست خياراً بين أن يكون الإنسان مكتفياً بذاته أم أنه بحاجة إلى قوة خارجية، ليست مسألة جدالية حول إمكانية أو عدم إمكانية الاكتفاء الذاتى للإنسان، لسبب بسيط، لم يقم دليل على سواه، هو أن ما حدث فعلاً أن الإنسان تكون وتطور بفعل قواه الذاتية. ذلك ما تحدثنا عنه الدراسات الأنثربولوجية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى تتناول تاريخ التطور البشرى.

ويترتب على ذلك، ثانياً، أن جميع مكتسبات الإنسان هى صناعة إنسانية نشأت عن فعاليته العملية والنظرية فى الطبيعة والمجتمع، فالتطور التكنولوجى والاجتماعى والعقلى هو نتاج تراكم تاريخى للممارسة الإنسانية فى الطبيعة، وحتى التطور البيولوجى، الذى هو نتاج الصراع بين الكائن الحى بصفته تلك وبين الطبيعة، أسهم الإنسان فيه. فالعلاقة مثلاً، بين الممارسات العملية للبشر وتطورها وبين نمو المخ وتكون مراكز الإدراك العليا لديه، أوضح من أن تكون موضع جدل.

معطيات التاريخ ومعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تتطلب فى أى وقت من الأوقات لتفسيرها وجود قوة خارجية فوق - طبيعية تتدخل فى العقل الإنسانى، كما أن معطيات العلوم الفيزيائية لم تتطلب أيضاً لتفسيرها فى أى وقت من الأوقات افتراض مثل ذلك التدخل، لكننا - رغم كل ذلك - سنسلم مع جونسون بأن ثمة قوة ما فوق - طبيعية تتدخل فى حركات الكون وفى الوجود الإنسانى، فماذا سيكون عليه الحال حينئذ؟ أتصور أن مثل ذلك التدخل سيكون ملموساً من ناحية، وسيكون متوافقاً مع ما يحدث فعلاً

من ناحية أخرى، وإلا لكان قد حدث على نحو آخر غير ما نراه ونمارسه. أى لما وجدنا اتساقاً فى انتظام القوانين الطبيعية والظواهر الإنسانية والاجتماعية، ومعنى ذلك أن فرضية التدخل الإلهى لا تضيف شيئاً إلى المجريات الفعلية للأمور أى أنها لا معنى لها من الناحية العملية على الأقل. لأن وجودها أو عدم وجودها لن يغير من أحداث الواقع شيئاً.

فالإنسان فعلاً مكتف بذاته، لا لأنه اختار ذلك بإرادته، بل لأنه وجد الأمور بطبيعتها على هذا النحو. رغم ذلك ففعاليته فى السيطرة على الطبيعة وعلى واقعه الاجتماعى وعلى طبيعته ذاتها، وتشكيله لحياته فى إطار الظروف التى وجد نفسه فيها، وقدرته على منح المعنى لتلك الحياة وعلى الاستمتاع بها، كل ذلك أمور تجعل من الإنسان أكثر الكائنات الحية فعالية وتجعله متفرداً من بينها جميعاً فى أنه أبدع لنفسه حضارة لم يشهد التاريخ مثيلاً لها، على الأقل فى حدود ما يتوافر لدينا حتى الآن من معارف.

أما مسألة الغاية فهى بدورها تستدعى بعض الملاحظات، فجونسون لكى يجعل الغاية النهائية تبدو وكأنها ضرورة منطقية سوى بينها وبين العلة الكافية الملازمة لوجود الأشياء، بينما الواقع أن الغاية تختلف عن العلة الكافية ولا تصلح بذاتها لأن تكون علة كافية. وكمثال بسيط على ذلك فالانفجار الكونى الكبير هو علة كافية لتكون المجموعة الشمسية، لكنه لا يحمل أية دلائل على أنه ذو غاية مفهومة على أى نحو كان. وإذا كانت الغاية متضمنة فى العناية الإلهية فكثير من الظواهر الكونية: مثل انفجارالنجوم وتصادمها والموت الحرارى وغيره؛ والظواهر البشرية: مثل الأمراض والمجاعات والكوارث وغيرها، تضع مسألة العناية الإلهية موضع تساؤل حرج.

أما أن العقل والمنطق، لدى العلمانيين، يختفى حين يتعلق الأمر بالمبدأ المفسر للوجود أى للعالم الطبيعى. فالعلمانيون، ليس لديهم منهج مستقل فى النظر إلى الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإنما هم يتبنون ما تذهب إليه العلوم المختصة كل فى مجالها. ومسألة المبدأ المفسر للوجود لا تدخل فى نطاق أى علم من العلوم لا الطبيعية ولا الاجتماعية. هى مسألة خارج نطاق امكانيات البحث العلمي. والحديث عنها هو حديث تأملات بحتة. ويعترف جونسون نفسه بهذه الحقيقة حين يقر بأن علة الوجود تستعصى على الإثبات، وإن كان يتشبث بها على أنها لا تتنافى مع العقل. بينما هى منطقة - كما سبق القول - تتساوى فيها المتناقضات المنطقية، وتظل جميعاً مجرد فرضيات ذهنية. وهو أمر يختلف تماماً عن القوانين الطبيعية التى تنظم حركة الطبيعة وفقاً لها. واكتشاف هذه القوانين والتعامل معها والتنبؤ بالأحداث وفقاً لها لا يساوى تماماً - كما يذهب جونسون - القول بأن العقل يتخلل العالم الطبيعى بأسره. فمثل هذا القول تنقصه الدقة. إذ أن العقل هو الذى يكتشف تلك الانتظامات، وهو يكتشفها من خلال البحث العلمى والتفكير المنطقى المستمد منه، لكنه ليس منبثا فى الطبيعة. لا يوجد عقل باطن فى الطبيعة يحركها وإنما العقل الإنسانى هو الذى يرصد الانتظامات فى الطبيعة فيضفى عليها معقولية أى قابلية للفهم.

وعلى ذلك، ومرة أخرى، فلو سلمنا جدلاً أن ثمة غاية للوجود الطبيعى والإنسانى فلن يكون بإمكاننا سوى أن نتصور أن تلك الغاية إنما تكون متحققة فى النظام الطبيعى للكون وفى النظام الاجتماعى البشرى وفى التكوين البيولوجى والنفسى للأفراد. وسوف يكون التوافق مع تلك المنظومة الطبيعية والإنسانية هو تحقيق للغاية النهائية أياً كانت، ودون الحاجة إلى أية فرضيات تأملية تخمينية حولها. حيث يصبح الطريق إلى التوافق معها هو تحليلها وفهمها والسيطرة على عملياتها. وبذلك أيضاً يصبح الموقف العلمانى - من الناحية العملية على الأقل - هو الموقف المتاح والمتسق مع نفسه ومع الواقع. ويصبح الفرق بينه وبين الموقف الدينى هو أنه متحرر من نسج حكايات حول واقع أمكننا معرفة كيفية عمله وأمكننا السيطرة عليه إلى حد كبير وبدرجة متزايدة بصورة مطردة.

والواقع أن جونسون حين يتحدث عن العلمانيين بوصفهم منكرين لأى مبدأ مفسر للوجود فإنه يسوى بين العلمانية والإلحاد. وهى تسوية ليست صحيحة فى كل الأحوال. والمسألة هنا تتوقف على تعريف الدين من ناحية، وعلى تعريف العلمانية من ناحية أخرى.

والواقع أن مسألة العلمانية كمفهوم والعلمنة كعملية تجرى فى الواقع الاجتماعى، تشهد اختلافات واسعة في وجهات النظر بين المنظرين والمحللين السوسيولوجيين الذين تناولوها بالبحث.

وعموماً يمكن القول بأن تعريف العلمنة يتوقف على تعريف الدين. فإذا اعتبرنا الدين رد فعل للحرمان والاضطهاد أصبحت العلمنة هى التطور فى اتجاه الرفاة والديمقراطية، وإذا عرفنا الدين على أنه نتيجة للجهل وعدم الفهم أصبحت العلمنة هى ارتقاء العلوم والمعارف، وإذا عرفنا الدين بأنه نتيجة الخوف من المجهول وغير المؤكد تمثلت العلمنة فى نمو القدرة على الفهم والسيطرة على العالم، وإذا عرفنا الدين بأنه ما يجعل المجتمع متماسكاً تمثلت العلمنة فى نسق جديد من القيم أكثر فعالية وملاءمة للظروف الحديثة، وإذا عرفنا الدين على أنه وسيلة لمنح المعنى للحياة تمثلت العلمنة فى أنها تعبير عن أزمة المعنى الدينى ونشوء مصادر جديدة للمعنى أكثر ملاءمة للأوضاع الجديدة. (Hamilton, 165)

وقد حدد شينر عدداً من الطرق المختلفة لاستعمال مصطلح العلمنة كالتالى:

(١) انحسار الدين، حيث نجد الرموز والعقائد الدينية التى كانت مقبولة، أخذت تفقد مكانتها ودلالتها فى اتجه مجتمع غير متدين.

(٢) الميل المتزايد للتوافق مع «هذا العالم» حيث يتحول الانتباه بعيداً عن التصورات والتفسيرات المستندة إلى قوى فوق - طبيعية ويتركز على المتطلبات الملحة لهذه الحياة ومشاكلها.

(٣) الفصل بين الدين وبين المجتمع، حيث ينحصر الدين فى مجاله الخاص المستقل ويصبح أمراً شخصياً ذا طبيعة داخلية ويتوقف عن التأثير فى أى مجال من المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية خارج مجاله الخاص.

(٤) حدوث تحول فى وضعية ومضمون المعتقدات والمؤسسات الدينية لتتخذ أشكالاً غير دينية وتصبح ظاهرة ذات طبيعة إنسانية بحتة فى معارفها وسلوكياتها ومؤسساتها.

(٥) التحرر من الشعور بالقداسة تجاه العالم. حيث يصبح الإنسان والطبيعة موضوعات للتفسير السببى - العقلانى وللتعامل معها دون افتراض أية تأثيرات لقوى فوق - طبيعية.

(٦) الانتقال من المجتمع «المقدس» إلى «المجتمع العلمانى» الذى يتخلى عن التزامه بالقيم والممارسات التقليدية ويقبل التغير ويؤسس قراراته وأفعاله على أساس عقلانى ومصلحى. (Hamiton. 166 - 167)

ويلاحظ أن جميع الاستخدامات السابقة لمصطلح العلمنة متداخلة متشابكة لا يستبعد بعضها بعضاً بل يتضمنه من جانب أو اخر.

وهذا ما نجده فى تعريف «ويلسون» (Hamilton. 169) الذى يقول بأن «العلمنة هى العملية التى تفقد من خلالها المؤسسات والممارسات والوعى الدينى دلالتها وتأثيرها الاجتماعى».

من ناحية أخرى حاول "فين" (Hamilton. 169) أن يرصد مراحل عملية العلمنة على النحو التالى:

(١) تمايز الأدوار والمؤسسات الدينية بما فيها ظهور رجال دين محترفين استمر وجودهم طوال التاريخ.

(٢) اتضاح الفروق بين الموضوعات الدينية من ناحية والموضوعات العلمانية من ناحية أخرى.

(٣) ظهور رموز دينية عامة تتجاوز المصالح المختلفة لمختلف فئات المجتمع: «الدين المدنى».

(٤) علمنة السلطة السياسية. وإن ظلت هناك جزر متفرقة ممن يبحثون عن الشرعية على أسس دينية.

(٥) انفصال الحياة الفردية عن الحياة والممارسات الجماعية المشتركة.

وهى مراحل، وإن كانت مستمدة من النموذج الأمريكى، إلا أنها تتضمن إشارات مفيدة إلى طبيعة العملية التى تنتج فى النهاية حالة العلمنة.

ورغم أن العلمنة هى عملية مصاحبة بوضوح لعملية التصنيع والتحديث وما تنطوى عليه من عقلانية وتنظيم بيروقراطى وهى العملية التى حدثت في العالم الغربى للمرة الأولى فى التاريخ؛ إلا أن الباحثين السوسيولوجيين يرجعون أسباب التوجه العلمانى إلى التغيرات الاجتماعية العريضة والأكثر أساسية التى أدت إلى ونتجت عن تلك التطورات.

العلمانية إذن ليست مجرد نفى وجود المبدأ المفسر للوجود الطبيعى والإنسانى. بل هى - كمفهوم - لا تطرح تلك المسألة للبحث على أى نحو من الأنحاء. ذلك أنها ليست مذهباً فلسفياً ولا منظومة معرفية ولا نظرية فى أى مجال محدد من مجالات المعرفة.

بل لعب أقرب وسيلة لفهم طبيعة مفهوم العلمانية هى فهمها على أنها موقف معرفى من الواقع، يرى أن الواقع - الذى نراه ونلمسه ونتعامل معه - له واقعيته الخاصة به، له منطق ومعطيات وتكوينات علينا أن ندركها ونحللها ونتعامل معها بخبرتنا ومعارفنا وتفكيرنا المستقل عن أية مؤثرات خارج هذا الواقع. فإذا صنفنا الواقع الاجتماعى مثلاً إلى مجالات اقتصادية وسياسية وثقافية وغيرها، فإن علينا - فى تعاملنا معها - أن نفكر فيها وفقاً للمفاهيم والمعطيات المستمدة منها، وبالتحديد أن نتحرر من خلال ذلك من أية سلطة معرفية تدعى أنها ذات مرجعية مجاوزة للواقع. استقلال العقل الإنسانى إذن فى تعامله مع نفسه ومع العالم هو جوهر مفهوم العلمانية. ويترتب على ذلك بطبيعة الحال استقلال كل المجالات عن السلطة المعرفية الدينية. فيما عدا مجال واحد على وجه الحصر هو المجال الذى يختص به الدين أى عملية التدين التى تتحول حينئذ إلى النطاق الداخلى للأفراد وتصوراتهم وقيمهم الشخصية التى لا تتدخل فيما هو خارج ذلك النطاق.

والعلمنة، بذلك لا تستبعد بالضرورة اعتناق الأفراد للمعتقدات والتصورات الدينية ولا ممارستهم لما يؤمنون به من عبادات، طالما ظل ذلك داخل النطاق المحدد للدين.

فإذا كانت النزعة الإنسانية تعنى فى جوهرها، تركيز الاهتمام والتفكير على حياة الإنسان فى هذا العالم واستمتاعه بها تلبية لاحتياجاته الإنسانية على كافة المستويات؛ فإن تحرر الإنسان من السيطرة المعرفية لأية منظومة تستمد مرجعيتها من مصادر مجاوزة للواقع الإنسانى، يعتبر شرطاً ضرورياً لممارسة الإنسان لإنسانيته، وهذا هو ما يجعل التوجه العلمانى أكثر ملاءمة للنزعة الإنسانية من سواه.

وهذا التصور للعلمانية ولعملية العلمنة يتفق مع الخصائص الأساسية التى تحدث عنها الباحثون السوسيولوجيون - على اختلاف توجهاتهم - والتى أوردت بعضاً منها فيما سبق. خاصة النقطة الثالثة التى ذكرها شينر وهو يرصد استخدامات المصطلح.

وهذا التصور، ثانياً، يتواءم مع مراحل عملية العلمنة التى رصدها «فين»، حيث تتسم - بصورة عامة - بتنامى الإدراك بطبيعة مجالات الواقع المختلفة وتنامى المعارف الخاصة بها وما يستتبعها من ممارسات. لها خصوصيتها المستقلة.

فإذا كان ذلك صحيحاً، استطعنا أن نقول، أن مثل هذا الفهم للعلمانية وللعلمنة ولعلاقتهما بالنزعة الإنسانية، يتوافق مع إنجازات العلوم الاجتماعية الحديثة وهى إحدى المكتسبات الهامة التى حققتها المعرفة الإنسانية على مدى تاريخها.



أود الآن أن أشرع فى محاولة بلورة مفهوم ما، للنزعة الإنسانية، يتسم بالعمومية بدرجة تسمح لنا باستخدامه فى قراءتنا لثقافات أخرى، خاصة الثقافة العربية.

ولعل من المفيد هنا تذكر تعريف بالوك للنزعة الإنسانية حيث حددها بأنها:

- تركيز محور الاهتمام والنشاط على الحياة الإنسانية والبدء من الخبرة الإنسانية.
- أن الفرد الإنسانى ذو قيمة فى ذاته. وأن احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان.
- التأكيد على أهمية الفكر الإنسانى، باعتبار أنه لا هو مستقل بذاته تماماً ولا هو مشتق من سواه بالكامل.

وفى عرضه لتحققات النزعة الإنسانية على مستوى الفكر والفن حدد بعض الملامح التى ميزتها فى

مختلف مراحل تطور الفكر الأوروبي.

فتميزت إنسانية النهضة: باستعادة معارف وآداب تختص بالحياة الإنسانية، وتعبر عن مشاعر وتطلعات الأفراد وأحداث حياتهم اليومية وتستهدف تنمية الشخصية؛ وبإبراز الشعور بالجمال وتنمية القدرات التعبيرية من خلال الفنون والآداب المختلفة؛ وبالاحتفاء بالاهتمامات والأنشطة الاجتماعية الدنيوية وإعلاء قيمتها.

بينما تميزت انسانية التنوير: بتبنى الطريقة العلمية التجريبية فى التفكير، والشعور بأن الكون تنظمه قوانين قابلة للفهم والتنبؤ، مما منح الإنسان حساً أعلى بالسيطرة على الطبيعة؛ وبتبنى العقل النقدى وتطبيقه على السلطة والتقاليد فى مختلف المجالات؛ وببروز روح التساؤل والبحث الحر وتحدى الأفكار المستقرة والمهيمنة؛ وبالفهم التاريخى للظواهر الإنسانية المختلفة مما يحيلها إلى ظواهر قابلة للسيطرة عليها والتحكم فى مسارها؛ وبالإيمان بقدرة العقل غير المحدودة وبالتقدم الإنسانى فى مختلف المجالات.

أما إنسانية القرن التاسع عشر فقد تميزت: ببروز قدرات العلم على تحقيق التقدم وإعادة صياغة العالم من خلال نمو النظام الصناعى وتنظيم الاقتصاد؛ وبهيمنة التفكير العلمى التجريبى وبدايات تأسيس قاعدة التطور التكنولوجى؛ وبتأكيد سيطرة الإنسان على عالمه الاجتماعى وقدرته على إعادة تشكيله.

وهى الأمور التى شهدت مزيداً من التطور فى إنسانية القرن العشرين حيث تميزت:

بتبلور العلوم الاجتماعية والإنسانية (مثل علم الاجتماع وعلم النفس)، وباكتشاف تنوع الثقافات وتعدديتها، وبارتباط العلم بالتكنولوجيا وتوظيف ذلك فى تطوير المجتمع.

والسؤال هنا هو لماذا تنسب تلك الأفكار والمعارف والانجازات التى تحققت فى أوروبا خلال النهضة والتنوير والعصر الحديث إلى النزعة الإنسانية رغم أن مبدعيها من فلاسفة وعلماء وأدباء وفنانين قد لاينتمون فكريا للنزعة الإنسانية كتوجه فكرى محدد؟

أتصور أن الإجابة تتحدد فى:

أنها جميعا تختص بالبحث فى أو التعبير عن فعالية الوجود الإنسانى، وأنها تعبر عن ممارسة الإنسان لقواه الإبداعية فى مختلف المجالات، وأنها تؤدى إلى تحرير الإنسان من القوى التى تحاصر إطلاق إمكاناته الخلاقة، وتؤدى إلى تطوير قدرات الإنسان فى السيطرة على الطبيعة والمجتمع. فهى، فى حصيلتها الإجمالية، أدوات وأساليب للارتقاء بالوضع الإنسانى فى جوانبه المتعددة.

من ناحية أخرى هناك من يرى أن النزعة الإنسانية تمثل رؤية فلسفية مستقلة بذاتها، مثل «كورليس لامانت» فى كتابه «النزعة الإنسانية كفلسفة»[١٩] وإن كان لامانت لايعنى بذلك أن النزعة الإنسانية نظام فلسفى مغلق أو مفتوح، وإنما هى طريقة فى التفكير والعمل تمكن الإنسان العادي من أن يحيا حياة سعيدة ومثمرة، وهى تهتم بكل جوانب الطبيعة الإنسانية: العقلية والشعورية والجمالية والحسية وما يترتب عليها من احتياجات ومواقف.

ويحدد لامانت عدة نقاط تمثل المرتكزات الفكرية للنزعة الإنسانية:

- النظر إلى الطبيعة بإعتبارها وجودا كليا ونظاما دائم التغير من الأحداث التى توجد مستقلة عن أى عقل أو وعى.
- النظر إلى الإنسان باعتباره نتاجا تطوريا للطبيعة التى هو جزء منها، وأنه يتكون من وحدة لاتنفصم بين الجسد والشخصية.
- التفكير الإنسانى هو نشاط وظيفى للمخ فى تفاعله مع الوسط المحيط.
- يمتلك الإنسان القدرات والإمكانات الكفيلة بحل اشكالاته بنجاح.
- يمتلك الإنسان حرية حقيقية للعمل الخلاق، تجعله داخل حدود معقولة، صانع مصيره.
- تتبنى النزعة الإنسانية نظاما أخلاقيا يؤسس قيمه على الخبرات والعلاقات الإنسانية، ويجعل مثله

الأعلى سعادة الإنسان وحريته وتقدمه فى هذا العالم.

تعطى النزعة الإنسانية أهمية كبيرة لتنمية الحس الجمالى والإبداع الفنى للإنسان.

● كما تتبنى مشروعا اجتماعيا يقوم على الديمقراطية وعلى نظام اقتصادى تعاونى وتؤمن بالسلام للجميع. (ص ١٩ ـ ١٢).

وخلاصة ذلك، أن النزعة الإنسانية هى تحقيق الإنسان لقواه وقدراته الخلاقة واعتبار السعادة الإنسانية غاية فى ذاتها لاتتطلب أية تبريرات خارج الإنسان. وأن على الإنسان أن يوظف قواه لتحقيق تلك الغاية. (ص ٢١).

وسوف أحاول فيما يلى تحديد مفهوم مركزى للنزعة الإنسانية ربما يضعها فى ضوء جديد إلى حد ما.

الفكرة هنا هى أن الحياة الإنسانية، على مدى التاريخ، قد شهدت توترا بين ماهو بشرى من ناحية، وبين ماهو مقدس أو سلطوى من ناحية أخرى.

وسوف أحاول تأسيس تلك الفكرة على ثلاث نقاط أساسا. هى:

أولاً: المعطيات المتجمعة من العلوم البيولوجية والسيكلوجية (الفردية والاجتماعية) والأنثربولوجية والتى تشير إلى البنية التكوينية للكائن البشرى، من حيث هو كائن دينامى يمارس فعالية فى الوسط المحيط لتلبية احتياجاته الأساسية على المستوى الحسي والشعورى والجمالى والعقلى. وهى مستويات تستفيض تلك العلوم وغيرها فى تحليلها من حيث آلياتها، وتحققاتها فى مختلف المجالات. ولا مجال هنا بطبيعة الحال لتفصيل ذلك، فضلاً عن أنها معارف متاحة فى الدراسات سالفة الذكر.

لكن ما أود الإشارة إليه هنا هو أن ثمة عنصرين يشكلان النزعة الإنسانية باعتبارها توجهاً سلوكياً وفكرياً. فهناك العنصر السلوكى (وهو ملازم للإنسان منذ نشأته) والعنصر الفكرى (الذى يعبر نظرياً عن الاحتياجات السلوكية ويحللها ويمنحها شرعية على مستوى الوعى) وهو عنصر حديث تطور من الوعى الحسي ـ الحركى إلى الوعى المفاهيمى العيانى إلى الوعى المفاهيمى المجرد (خسب بياجيه).

ثانياً: ما شهدته المجتمعات البشرية طوال تاريخها من صراعات اجتماعية ـ ثقافية ـ سياسية، حيث تستهدف القوى النازعة إلى التغيير توفير شروط ملائمة لتلبية الاحتياجات البشرية الأساسية، وهى شروط يمارس النضال من أجلها باسم قيم تعبر عنها مثل العدالة والمساواة والحرية، ويتجسد ذلك النضال أو الفعالية فى سعى الإنسان الدائم لتطوير المعارف والعلوم واختراع المنجزات التكنولوجية التى توفر له شروطاً مادية لكى يحيا فى مستوى لائق به مما حقق له تطوراً حضارياً متواصل الرقى.

ثالثاً: ما وجدته لدى بعض الباحثين فى النزعة الإنسانية من الإشارة الواضحة إلى أن تلك النزعة كانت طوال التاريخ ملازمة للمجتمعات البشرية خاصة فى فترات ازدهارها الحضارى.

فعبد الرحمن بدوى[٢٠] يرى أن النزعة الإنسانية هى «العود المحورى إلى الوجود الروحى الأصيل» وأنه «لابد لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم روحها بهذا الفعل الشعورى الحاسم». وأن الاختلاف يكون فى الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة،أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين الحضارات. (ص ١٤ ـ ١٦)

ولامانت، يذهب إلى أن ثمة تاريخاً طويلاً وبارزاً للنزعة الإنسانية، تمتد جذوره زمنياً فى الماضى، ومن حيث العمق فإنها تتخلل حياة الحضارات التى كانت سامقة فى زمنها. وكان لها ممثلون بارزون فى كل الأمم العظيمة على مستوى العالم (ص ١٧).

ومعنى ذلك أن الازدهار الحضارى لأى أمة من الأمم يصاحبه ازدهار للنزعة الأنسانية. التى هى بتعبير بدوى «العود المحورى للوجود الذاتى الأصيل».

أما محمد أركون[٢١] فيتحدث عن النزعة الإنسانية (الأنسنة) على اعتبار أنها موقف نضالى ضد نوعين من العنف يمارسان ضد الإنسان على مدى تاريخه:

عنف مقدس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم «الإلهية» للأديان، والتى لم تتعرض بعد للنقد

العلمي.

وعنف مادى أو دنيوى محض نزعت عنه أغلال التقديس. وبخاصة فى المجتمعات التى شاعت فيها نزعة التشكيك بكل شئ وبخاصة بإمكانية تحسين الطبيعة البشرية أو الجنس البشرى.

وعلى ذلك، فالموقف الإنسانى.. يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته أو يقضى على نسمة الحرية الإنسانية فيه.

ثم يصل أركون إلي النقطة التى تعنينا هنا فى المحل الأول حين يقول أنه:

بهذا المعنى يمكن القول بأن الحس الإنسانى موجود فى جميع المجتمعات البشرية (أو فى جميع السياقات الاجتماعية - التاريخية) وإن يكن بدرجات متفاوتة (٣٧ - ٣٩).

واستناداً إلى تلك النقاط الثلاث يمكن القول بأن ثمة دلائل تشير إلى أن الطبيعة الإنسانية الأصيلة، أى فى حالتها المتحررة من عوامل الاغتراب، تكشف عن نزوع بشرى إلى تلبية الاحتياجات الإنسانية والتعبير عنها بمختلف الأساليب وتحقيق الإنسان لقواه الخاصة من خلال فعاليته فى العالم الواقعى. وهو نزوع متأصل فى البشر.

ولنا إذن أن نفترض أن عدم تحقق ذلك النزوع - على المستوى الواعى على الأقل - إنما كان بسبب حصار خارج الأفراد تمثل في قوى اجتماعية تفرض قواعد وممارسات وتحريمات محددة علي الأفراد جميعاً أن يلتزموا بها - لم تكن تلك القوى بطبيعة الحال خارج المجتمع - وإن بدت فوق - طبيعية أو مقدسة - إلا أنها كان تمثل العقل الجمعى والإدراك الجمعى للمجتمع خاصة فى مراحله الباكرة نسبياً ثم تمايزت فى مراحل لاحقة لتمثل مؤسسات سلطة ذات مصالح معينة تفرض متطلباته - مستندة إلى مشروعية المقدس - على من خارجها من فئات المجتمع العريضة.

بل لعل بعض المجتمعات الباكرة - علي الأقل - ادركت شعورياً ما يمكن أن تحمله طقوس التحريم والتابو المتعلق بالجنس والعدوان - خاصة على رموز السلطة - من إحباطات وتوترات. فمن اللافت للنظر والطريف فى الوقت نفسه، ما لاحظه الباحثون من الممارسات الطقوسية الإباحية التى تجرى فى يوم محدد كل عام. حيث تتحرر النساء تماماً من كل القيود المفروضة عليهن وينخرطن فى سلوك اباحى وعدوانى صريح. وكذلك الرجال الذين يباح لهم ممارسة أساليب تعبيرية عدوانية تجاه رموز السلطة.(Hamilton:130) وأياً كانت تفسيرات تلك الممارسات الطقوسية الإباحية فهى تعبر عن توترات وإحباطات تستدعى إفراغها ليستعيد النظام الاجتماعى والتماسك الجماعى حالته الأصلية.

وخلاصة كل ذلك:

(١) أن المجتمعات البشرية، فى مختلف مراحل تطورها، قد شهدت توتراً بين ما هو بشرى وبين ما هو مقدس على نحو من الأنحاء.

(٢) أن ما هو بشرى كان يبحث عن وسائل أو قنوات ما - خفية أو بعيدة عن العلن أو مقنعة بصورة أو أخرى - للتعبير عن نفسه.

(٣) أن مثل تلك الممارسات - على المستوى السلوكى أو الفنى أو الأدبى أو الفكرى - كانت تمثل إرهاصات لما سيتبلور لاحقاً فى النزعة الإنسانية الحديثة. فهى تمثل نزوعاً إنسانياً محاصراً يعبر عن نفسه بأشكال أولية وعلى نحو متناثر.

(٤) أن تلك الممارسات ذات الطابع الإنسانى كانت تتحقق من خلال آليات عديدة يمكن رصد بعض منها فى أية ثقافة من الثقافات.

(٥) أن الثقافة العربية - الإسلامية ليست استثناء من تلك الممارسات ذات الطابع الإنسانى، والتى - حينما أنفك عنها الحصار بهذه الدرجة أوتلك - لسبب أو آخر - تبلورت فى حركة إنسانية ذات ملامح يمكن تحديدها وإن لم تصل إلى حد الاكتمال ولا هى واصلت نموها، لأسباب تاريخية (اجتماعية وسياسية وثقافية) قابلة للفهم.

هوامش

(١) أنظر: د. لويس عوض: ثورة الفكر فى عصر النهضة الأوروبية: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧.

(2) Alan Bullock, The Humanist Tradition in the West, Thamcs and Hudson, 1985

(٣) هويزنجا: اضمحلال العصور الوسطى الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ص ٤٠- ٤١

(٤) الكارولينجية: Caroling - نسبة للأسرة التي حكمت فرنسا من ٧٥٠- ٩٨٧ .

(٥) النهضة الباكرة: Proto-Renaissanee

(٦) منها مثلا: فولتير وروسو ومونتسيكو وديدرو وجيبون وبنتام وهيوم وآدم سميث وفرانكلين وجيفرسون ولسنج وكانت.

(٧) J.AC. Brown: Freud and Post-Freudians, Penguin B, 1967, pp 149 - 164.

(٨) Erick Fromm, To Have or To Be: Abacus, London, 1980.

(٩) The Penguin Dictianary of Sociology.

(١٠) R.L.JHonson: Humanism and Beyond: United Church Press Philadelphia, 1973.

(١١) Malcolm Hamilton: The Sociology of Religim: Routledge, london and U.Y., 1995, pp 158 - 164.

(١٣) أتصور أن تعبير «منظومة انتماء» يعبر بدقة أكبر عما يعنيه فروم بالمنظومة «الدينية»، خاصة أنه يضع كلمة «دينية» بين قوسين ليفرق بينها وبين الدين بالمعنى المألوف.

(14) Sergei Tokayeu: History of Religion: Progress publishers, Moscow, 1989, pp, 18 -25. 29

(١٥) هانزر ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ترجمة فؤاد زكريا المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩

(١٦) Maicolm Hamilton: op.cit. pp. 123 - 125.

(١٧) فرانكفورت، فرانكفورت: ما قبل الفلسفة: ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. دار مكتبة الحياة. بغداد. د. ت ص١٧، ص١٨

(18) Jean Piaget: The principles of genetic Epistemology, Routledge and kegan paul, london, 1972, chapter one.

(19) Corliss lamant, Hnmanism as a philosophy, philosophical library, N.Y., 1949.

(٢٠) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية الوجودية في الفكر العربي. دار النهضة المصرية ١٩٤٧ .

(٢١) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي. دار الساقي. ١٩٩٧ ترجمة هاشم صالح.

الفصل الثاني

منى طلبة

قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي

تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية

خلاصة تمهيدية

كان بزوغ القرآن في الثقافة العربية محورا أساسيا لانتقال هذه الثقافة من الوعي الشفاهي إلى الوعي الكتابي. ومن ثم أسس القرآن للقيم الإنسانية التي اقتضاها الوعي الجديد.

تمت هذه العملية تاريخيا من خلال قراءات ثلاث شهدها النص القرآني. شكلت كل قراءة منها لحظة تحول كيفية في تطور الوعي العربي الإسلامي.

كانت القراءة الأولى هى كتابة الوحي التي افتتحت للمرة الأولى في التاريخ العربي وعيا بمركزية الكتابة التي ارتبطت حينذاك بتلقي النص المؤسس للوعي والسلوك في المجتمع العربي الإسلامي. وهو التلقي الذي ارتبط بدوره، ومنذ البدء، بمبدأ تعدد القراءات وبجعل القراءة إلزاما دينيا.

وكانت القراءة الثانية هى جمع القرآن في مصحف واحد، ورغم الاختلافات التي يمكن أن تنشأ عن تقييم مثل هذه العملية، إلا أنها أولا تمت من خلال تحريات دقيقة إلى حد كبير للمصادر المتاحة، وثانيا، وهو الأهم، أنها وحدت النص المركزي بصورة تجعل وحدة الأمة أمرا ممكنا.

وكانت القراءة الثالثة هى القراءة المؤسسة لبنية الثقافة والحضارة العربية فيما بعد. فضلا عن القيام بضبط النص القرآني، حيث نشأت حوله علوم مستقلة في مختلف المجالات. في اللغة والنحو و الفقه والتفسير وعلم الكلام والفلسفة والعلوم والأدب والفنون. بل إن الأصول التراثية ما قبل الإسلامية شهدت هى نفسها عملية إحياء من خلال تدوينها.

وبذلك شكلت تلك القراءة لحظة التأسيس الفعلي للوعي العربي الإسلامي في كافة المجالات.

وجدير بالذكر، أن القرآن ليس نصا شفاهيا تم تدوينه، بل هو يحمل خصائص كتابية في بنيته ذاتها. فهو يحمل عنوانا وينسب لمصدر مستقل ويستخدم معجما كتابياً في المفردات والصيغ. وحتى ايقاعاته شبه الموزونة إنما تشكل جملا لحنية تخضع لمقتضيات تشكل المعنى اللغوي ذاته. وكل ذلك من خصائص البنية الكتابية وليست الشفاهية. ويترتب على ذلك، أن التعامل الملائم لطبيعة النص القرآني يجب أن يكون تعاملا كتابيا قائما على القراءة والتفكير والتحليل والتأويل وليس على التعامل معه كأيقونة أو تميمة أو مجرد موضوع تقديس.

وتتجلى النزعة الإنسانية في عمليات القراءة هذه بلحظاتها الثلاث أولا باشتمالها على تدوين التراث الإنساني وثانيا بإعلائها من قيمة الفرد وثالثا بتأكيد انتماء الفرد للجماعة ورابعا باستيعاب المسلمين للبنية الكتابية العميقة للقرآن. وخامسا، وربما كان ذلك هو الأهم، بإبرازها للدور الإنساني في إعادة صياغة المقدس وفهمه وتأويله.

المحرر

يقوم هذا البحث علي فرضية أساسية وهي أن بزوغ القرآن في الثقافة العربية كان محورا أساسياً لانتقال هذه الثقافة من الوعي الشفاهي الي الوعي الكتابي. ومن ثم أسس القرآن للقيم الإنسانية التي اقتضاها الوعي الجديد، ولكن مثل هذه القيم قد نجدها في كل حضارة مرت بهذا الطور الانتقالي من الشفاهة الي الكتابة، علي اختلاف الأحداث التي مكنت لهذا التطور وتراوح زمانها.

لذلك رأيت أن أدفع بفرضية البحث الي مدي أبعد مستكشفا لخصوصية القرآن الذي لم يقف عند حد الانتقال بالثقافة العربية من وعي لآخر، بل جعل من الوعي الجديد فرضاً دينياً من جهة، كما سمح بوعي وسيط يصل ما بين الوعيين الكتابي والشفاهي، (يقع هذا الوعي الوسيط في مقابل التضاد الثنائي الشائع والمعروف بالشفاهي/الكتابي، الذي قسم بمقتضاه العلماء الحضارات الإنسانية) من جهة ثانية. وتتبع الدراسة أثر هاتين الخصيصتين في ذلك الثراء المعرفي الإنساني الذي أنتجته الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها منذ القرن السابع حتي القرن الثالث عشرالميلادي، وأثرهما أيضاً في انهيار هذه الحضارة وتدهور قيمها الإنسانية في ذات الوقت.

بعبارة أخري تهتم هذه الدراسة بوضع القرآن كنص مركزي في الحضارة الإسلامية، ومن ثم موقعه من ثلاث قضايا رئيسية متقاطعة هي:

١- قضية الشفاهية/الكتابية

٢- قضية المقدس/ الإنساني،

٣- قضية ازدهار وتدهور القيم الإنسانية، وما يختص به - في هذه العلاقة المتقاطعة - من خصائص مميزة.

وبذلك لا تحاول الدراسة الكشف عما يتيحه القرآن من إمكانات جدل جديد بين الشفاهة والكتابة، بين المقدس والإنساني، العقيدة والمعرفة فحسب؛ وإنما تمضي الي منظورنقدي يقف علي كل من التلقي الإيجابي - الذي يعتد بالوعي الكتابي وحده - والتلقي السلبي الذي يعتد بالوعي الشفاهي وحده، في قراءة القرآن، وأثر هذين النوعين من التلقي علي بنية الثقافة العربية، وتناوبهما علي مدي تاريخ هذه الحضارة، وما نتج عن هيمنة الواحد منهما علي الآخر من ازدهار أو تدهور للقيم الإنسانية.

فما هي مسوغات دعوي الأصل الكتابي للقرآن؟ ولماذا يطابق الوعي القرآني جوهر القيم الإنسانية التي دعا إليها؟ وإذا كانت النزعة الإنسانية مفهوما واسعا مختلفا باختلاف السياق الثقافي الذي يشملها، فبأي معني يمكن تعريفها في إطار الوعي القرآني؟.هذه هي الأسئلة التي تحاول هذه الورقة تقصيها.

وقد زاوجت في هذا السبيل بين المنهج التاريخي والمنهج التأويل /الهرمنيوطيقي، فتتبعت أولاً تاريخ كتابة وقراءة النص القرآني. ثم استقصيت الظواهر اللغوية الدالة علي كتابية النص من داخل متنه. لأقف علي القيم الإنسانية التي يتيحها لنا كل من تاريخ النص /الاستقراء اللغوي لمادته/ والتأويل الكلي لمعناه الإنساني، كما تحقق، أوكما قديعد بتحقق جديد له في الثقافة العربية الإسلامية.



أولاً: تاريخ كتابة وقراءة النص القرآني، القرآن نص (كتابي /قرائي):

١- كتابة القرآن

أ- الكتابة في العصر الجاهلي

كان أمر الرسول بكتابة الوحي في عصره حدثاً منسجماً مع طبيعة مجتمع ما قبل الإسلام وثورة عليه في ذات الوقت. وبذلك كان هذا الاستكتاب نقطة التحول بالمجتمع العربي من الوعي الشفاهي الي الوعي الكتابي. إذ كان العرب من الشعوب التي مارست الكتابة قبل الإسلام، وكان منشأ الخط في اليمن، وهو ما عرف بقلم المسند، أما الخط العربي أو ما يعرف بخط الجزم فهو مشتق من كل من الخط المسند اليمني، والخط الإرمي خط أهل العراق، والخط النبطي وهو خط أهل مدين في أعالي الحجاز. وقد كتب أهل مكة بخط المسند ثم بخط الجزم في وقت غير بعيد عن الإسلام فيما لا يمكن أن يرتقي عنه بأكثر من قرن. والجزم هو الخط الذي دوّن به القرآن، وهو القلم الذي نكتب به اليوم. وكانت العرب قبل الإسلام تسمي كل من يقرأ ويكتب صابئاً، وكان عدد من الشعراء الجاهليين يقرأ ويكتب، ومن النساء من يحسن القراءة والكتابة، منهن الشفاء بنت عبد الله بنت عبد شمس القرشية، وكانت من عقلاء النساء اللاتي يقدمهن عمرين الخطاب في الرأي، وكانت حفصة زوج الرسول، وأم كلثوم بنت عقبة وغيرهن يكتبن. وبعض أهل الأديان من الأحناف واليهود والنصاري كانوا يقرأون العبرانية أو السريانية. ومن أهل يثرب قوم يكتبون ويقرأون عند ظهورالإسلام، ومنهم كان كتبة رسول الله زيد بن ثابت وأبيّ بن كعب وغيرهما. وكان للرسول عدد من الكتبة: منهم من يكتب الوحي، ومنهم من يكتب له بريده ورسائله، ومنهم من تولي له تدوين المغانم وأمور الزكاة، ومنهم من اختص بكتابة عهوده إذا عهد وصلحه إذا صالح. هذه بعض أخبار دلائل علي شيوع الكتابة عند العرب.[(١)]

في المقابل، نجد أن الكتابة لم تكن تستخدم عادة عند أهل مكة إلا في أمور بعينها منها تدوين أموالهم، وما يجمعون عليه وما يلزمون أنفسهم به من عهود في صحف ويختمونها بخواتمهم وأسمائهم، لتكون شواهد علي عزمهم.[(٢)] ولم يعثر حتي الآن علي أية مدونات جاهلية فيما قبل الإسلام اللهم إلا بعض شواهد القبور. كما تشكك العلماء في الروايات الخاصة بكتابة العرب لمعلقات الشعر الجاهلي فلو فعلوا لما اقتصر العلماء في الإسلام علي إيراد الشعر رواية، وعلي رواية القصص والأمثال، وسردهم كل شيء يتعلق بأمر الجاهلية رواية، ولو كان لديهم تأليف منظم، لسار علي هديهم من جاء بعدهم في الإسلام، ولسلكوا مسلكهم في التدوين، وحيث أن أحدا لم يذكر اسم مدون من مدونات أهل الجاهلية، وحيث أن المسلمين لم يشرعوا بالتدوين إلا بعد حين، فلا يمكن لأحد أن يجزم بكل تأكيد علي وجود تدوين عند الجاهليين، ولم نعثر علي خبر يفيد أن أحدا من الرواة والعلماء أخذ نص كلام حكيم من حكماء الجاهلية، أو خبرا أو شعرا من صحف جاهلية ورثوها من ذلك العهد..كما اختلف في رواية الأخبار عن شعراء وخطباء الجاهلية، ولو كانت مدونة لما اختلف فيها..وليس في الأخبار عن الجاهلية خبر يفيد أن السدنة أوغيرهم من الساهرين علي الأصنام والأوثان وبيوتها، ألفوا كتباً في الوثنية وفي أحكامها وقواعدها[(٣)] وهو ما يعني في النهاية أن الكتابة في هذا العصر كانت مقصورة علي بعض أفراد من الطبقة المثقفة، والي أنها كانت مستخدمة في قضاء مصالح بعينها. فقد كتب أهل الجاهلية عهودهم ومصالحهم، لكنهم لم يمارسوا تدوينا لآدابهم أوعلومهم.

كانت الكتابة -إذن- معروفة في العصر الجاهلي ولكنها لم تكن منتشرة أو مشكلة -وهذا هو ما يهمنا- لبنية الوعي في هذا المجتمع. (فإذا كان بعض أهل القري في عصرنا الحديث يعرفون الكتابة، فلا يعني هذا أن المجتمع القروي هو مجتمع ذو وعي كتابي). وإذا ما مضينا خطوة، لنتأمل المقدمات الطللية للشعر الجاهلي -وهي من الشواهد القوية التي استدل بها الباحثون علي معرفة المجتمع الجاهلي بالكتابة، وذلك لكثرة ما ذكرت فيها الفاظ الكتابة وأدواتها من أقلام ودواة وحبر..الخ- ربما خلصنا الي غير الآراء المؤيدة لشيوع الكتابة في الجاهلية، أو المنتصرة لفكرة إرهاص الشعر الجاهلي لكتابية

القرآن.[٤] وخلصنا بالتالي إلى أن ثمة تصد للكتابة والوعي الكتابي بوصفه وعياً مشئوماً.

فالدكتور مصطفي ناصف في كتابه القيم "قراءة ثانية لشعرنا القديم" -والذي اتبع فيه منهجاً رائداً في دراساتنا العربية، يصل مابين الرمز الأدبي وبنية الثقافة المولدة له- أن تجديد الوشم وتجديد الوقوف علي الطلل كتجدد الكتابة ينطوي علي رغبة لا شعورية لإنبات حياة جديدة في المجتمع الجاهلي. ففي تجدد الوقوف علي الطلل كتجدد الكتابة بعث للذاكرة: والذاكرة في الشعر الجاهلي حية نشيطة يبعث علي نشاطها ما نسميه الدمن والآثار، فكل شيء عند الشاعر الجاهلي ينبض بروعة التذكر، وقدسية الذاكرة [٥]. وقدسية الذاكرة هذه - كما يري الدكتور ناصف- تبين في العمق حرص الجاهلي علي القيم العليا للمجتمع: فليس هذا الفن ضرباً من الشعور الفردي الذي يعول في شرحه علي بعض الظروف الخاصة بشاعر من الشعراء، وإنما نحن بإزاء ضرب من الطقوس والشعائر التي يؤديها المجتمع أو تصدر عن عقل جماعي، إن صح التعبير، لا عن عقل فردي أو حالة ذاتية، والحق أن الشعرالجاهلي -كله - يوشك أن يكون علي هذا النحو، بمعني أن مراميه فوق ذوات الشعراء، هنا إذن قدر من المشاعر والأفكار التي يسهم في بنائها كل شاعر كبير، والذي يلفت النظر هو أن فن الأطلال كغيره من فنون الشعر العربي في العصر الجاهلي ينبع من إلزام اجتماعي، فالشاعر من حيث هو فنان يوشك أن يكون ملتزماً، ويأتيه هذا الالتزام من ارتباط غامض بحاجات المجتمع العليا. وعلي هذا فإن التقليد والتكرار يجب أن ينظر إليه نظرة تقدير واعتبار علي أساس كونه مصالح عامة أو أهدافا مشتركة.. فالشاعر حينما ينهض لكي يتذكر الأطلال يجد الماضي حياً لا يزول. ذاكرة المجتمع قوية حساسة، وبعبارة أخري، الشاعر موكل من قبل المجتمع في الاحتفال المستمر ببعث الماضي، وكأنما المجتمع الجاهلي كله يقوم بشعائر واحدة، وكأنما يشارك أفراده جميعاً في صلاة واحدة، كأنما يرتلون علي الدوام أغنية الماضي، فالماضي في ذهن المجتمع حي لا يموت، ومن أكثر الأشياء بعثاً للتأمل حرص جماعة معينة هي الجماعة العربية قبل الإسلام علي التذكر، واعتبار هذا التذكر نقطة بدء كل تأمل ومبتدأ كل رغبة من الرغبات[٦].

يري الدكتور ناصف الوقوف علي الطلل كتجدد الكتابة والوشم هو طقس ينبئ عن التزام جماعي بقيم القبيلة العليا التي يراد استعادتها، ومثل هذا الطقس هو موضوع التقدير والاعتبار لأنه يؤذن بالنمو الجديد، وعلي ذلك فإن التكرار والتقليد هو اعتبار للمصالح العامة والأهداف المشتركة للمجتمع الجاهلي، وهذا ما يحتاج منا الي مراجعة. فالمتأمل لفكرة النمو والذاكرة هنا لا يراهما علي النحو الإيجابي الذي يراهما به الدكتور ناصف[٧]. فللنمو وجهان: واحد إيجابي حافز للوعي وللحركة الي الأمام، وآخر ليس سلبياً تماماً ولكنه نمو معلق-إن صح التعبير- يدور حول نص مغلق من حيث بنائه، ومن حيث وظيفته في المجتمع الجاهلي. كان في تكرار الذكريات - في تقديري- حياة مستقبلة دوماً لماضي المجتمع وتقاليده بما هي عليه، أي بما يؤذن بحركة نحو الثبات. وكان استدعاؤه لهذا الماضي مرتبطا بالبكاء علي فواته وبالتساؤل الدرامي عن عبثية الحياة في تثبيتها لشكل بعينه دائم المسار من النمو الي الذبول. والطلل والكتابة -في هذا الإطار- ليسا إلا ذريعة لاقتناص لحظة شفاهية، لحظة حيوية العيش الراغد التي قضي عليها بالحرب أو الجفاف والموت. وربما لم تكن هذه اللحظة الغائبة لحظة مثالية الي هذا الحد. وربما انطوت هذه اللحظة -في حيويتها- علي مبدأ زوالها من داخلها. ألم تكن قيم القبيلة العليا هي الإغارة ودفع المغير، ألم تكن قيم العدل والخير والكرم مدعاة للفخر في إطار الإخلاص التام للقبيلة والقسوة في الانتقام من القبيلة الأخري التي تقاسمها نفس القيم. إن الماضي الجاهلي المراد تثبيته، كان حافزاً علي حركة مكررة أدرك الشاعر الجاهلي نفسه عبثيتها لأنها مولدة لحيوات متشابهة دائماً هي أشبه بالموت المقيم، فلنتأمل هذه الأبيات:

سَلْ المَنازِلَ كيْفَ صَرّمُ الوَاصِل	أمْ هلْ تبين رسومها للســائل
عرجت أسَألها بقارعة الغضــا	وكأنها ألواح ســيف ثامــل
أورد حـمير بينها أخــبارهــا	بالحـــميرية في كـتاب ذابل

لا الدار غيرها بعدي الأنيس، ولا بالدار لو كلمت ذا حاجة صمم
دار لأسماء، بالغمرين، ماثلة كالوحي ليس بها، من أهلها، أرم

كوحي بالحجارة أو وشوم أيدي "الروم" باقية النؤور
أو مذهب جدد علي ألواحهن الناطق المبرور والمختوم

الرسوم لا تجيب السائل، وهي إن تكلمت فلن تغير من الأمر شيئاً، فالكتابة وحي متحجر، أو كتاب ذابل لا يبين ما به من معني. والكتابة التي يراد إنطاقها، إنما هي استدعاء اللحظة الحية التي كانت اختزالا وإشارة لها. فاللحظة الحية التي آلت لمجرد رسوم مذكرة بها، أو الي مجرد طلل مشير إليها لم تكن هي ذاتها من القوة ومن الحيوية بحيث تدوم. تتحرك كل المعاناة الوجودية للجاهلي -إذن- بين حدين: حد اعتبارالكتابة استدعاء للحظة الحية الماضية. وحد تجدد الكتابة وتكرارها بما لا ينبئ عن جديد ولا يبشر بتواصل حقيقي.

وربما كانت كثرة الصور الحسية في الشعر الجاهلي تعبيراً عن هذه الرغبة في رسم تفصيلات من الحياة بما يدعها تبدو ملموسة للعيان، لعلها تقوم وتدوم. ولكن هذه التميمة (الوشم، الكتابة الطلل) الدالة علي الغياب والحضورمعاً، وهذه المنمنمات الدقيقة والصورالحسية المتلاحقة تنطوي في العمق علي ندب متكرر. فما يراد تذكره وتجسيده وإحياؤه والتعصب له لا يوحي بالفعل ولا يحرك ساكناً ولا يغير مقدرات الحياة الجاهلية، وكأنه تميمة لاتحصننا ضد نوازل الدهر، وإنما تزيدنا بقسوتها وعياً.

للكلمة المنطوقة حضورحي مثير ومحرك للجماعات ولصوت النفس الداخلية، .كما أن التواصل الشفاهي يوحد الناس ويؤلف بينهم ويضع التواصل بين البشر في إطار من الدينامية والدفء والتفاعل الشخصي، فالنظام اللغوي الذي يسود فيه الصوت يفضي الي التوحيد. ولكن هذه الكلمة المنطوقة في إطار التنميط والانحياز القبلي تتحول بالناس الي مجموعات متقاتلة. فالقيم العليا للقبيلة يتم تداركها في إطار منحاز ومن خلال حمي القبيلة الأقوي.

ويستعيد الصوت المنطوق في القصائد الجاهلية والأمثال والألغاز والأيام تمثيلية الماضي المثالي للقبيلة المنتصرة. فهي كلها نزاعة للمخاصمة والغلبة، تستخدم لجذب المستمعين إلي معركة لفظية أو ذهنية. وغالباً ما يمهد القول بالوصف الحماسي للعنف الجسماني، إذ أنه لما كان التواصل اللفظي لابد أن يتم بالمشافهة المباشرة، بما يتضمنه ذلك من ديناميات الصوت في عملية الأخذ والرد، فإن العلاقة فيما بين الأشخاص تحتفظ بدرجة عالية من التجاذب، ودرجة أعلي من المنازعة. كما أن التهاجي والتفاخر يصبحان مناسبين للعالم الشفاهي المستقطب بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الأشرار والأبطال.حتي بدت القصائد وكأنها خصومات بين كائنات إلهية ذات أنساب عريقة حتي ولو لم يخل هذا الشعر الجاهلي من تأملات وأسئلة وجودية عميقة حول جدوي الموت والحياة في ظل قانون الصراع الثابت، وربما كان هذا سر جمال الشعر الجاهلي الذي يكشف لنا في العمق عن وجه حقيقي لكنه بائس من أوجه الوجود الإنساني.(٨)

مما يعنى أن وعي الجاهلي بالكتابة كالطلل كان وعياً مأساوياً في أعماقه، ساخرا من مفارقة تثبيت خطوط الكتابة لصوت القائل وتعميتها عليه في آن. وكأن الجاهلي كان يأسف علي أن الكتابة تمده بمادة اختفت من عالم الوجود، وإنها ليست أمينة في تجسيم الصورة المنطوقة كما كانت، بل ربما بدت الكتابة خادعة ومضللة، إن لم تكن ميتة أو صامتة عاجزة عن نقل الحياة إلينا في امتلائها. أما الصوت المنطوق فهو الشيء ذاته. أوكأن الشاعر كان يقاوم بنشيد الشعر رسم الطلل الصامت، ويتصدي بالشفاهة المصحوبة بالإيماءات والإشارات للكتابة التي تقوم بعملية تجريد للخبرة المعاشة، كما كان يحاول، من خلال تكرار الصوت من داخل أنماط حافزة للتذكر: عبارات إيقاعية متوازنة، وتراكيب لغوية مكررة داخل وحدات موضوعية ثابتة، أن يمسك بنموذج محافظ للحياة في وسط العدم المحيط. كان الصوت المنطوق

يثبت نموذجا للحياة.

هكذا بدا استدعاء الشاعر الجاهلي لصور الكتابة ومعجمها في المقدمات الطللية، سخرية ومقاومة للوعي الكتابي ولإرادة البناء، وابتكار الحياة كمعان جدد. فكل بناء سيصير طللاً وكل معني مستطرف مبهج سيصير تميمة. وكل رسم وخط هو إشارة صمّاء علي شفاهية حارة قد تبددت وكان يُرجي دوامها، تزدوج بالإشارة الي أن هذه الشفاهية لم تكن في الواقع إلا طللاً بالقوة. هذه الرؤية السلبية للكتابة هي ما ستتبدل بكتابة الوحي القرآني.

ب- كتابة الوحي

القرآن هو الكتاب الذى أنزل علي رسول الله محمد بن عبد الله ٥٧ م – ٦٣٢م، منجماً علي مدي بضعة وعشرين عاماً ٦١٠م – ٦٣٢ م. وينفرد القرآن من بين النصوص الدينية المقدسة (القرآن والتوراة والإنجيل) بأنه كتابي الأصل، ونقصد بذلك أنه كتب زمن الوحي به وفي حياة الرسول نفسه. في حين أن كلا من العهدين القديم والجديد كتبا في زمن غير زمن الوحي بهما، وعلي لسان رواة عن أنبياء اليهود، وعن المسيح.

أما رسول الله محمد، فكان ما أن ينزل عليه شيء من القرآن، حتي يدعو الكتبة لكتابة الآيات علي العسب (جريد النخل) واللخاف (حجارة بيضاء عريضة)، ورقاع من الجلد. كان القرآن قد كتب كله في عهد الرسول، لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور[٩]. وقد نزلت آيات القرآن متفرقة، وتولي الرسول ترتيب الآيات في السورفي زمن لاحق علي زمن النزول، وهو ما يعرف في كتب التراث بتأليف القرآن. فقد كان الرسول يأمر الكتبة بوضع الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا. وكانت عمليتي الكتابة وترتيب الآيات في سور هذه، مشفوعة بحفظ الرجال الشفاهي لها في عهد الرسول. ومنهم من يحفظ آياته متفرقة، ومنهم من يحفظه سوراً كاملة، وأندر منهم كان الحفظة الكتبة الذين يحفظون القرآن كله أو بعضه ويكتبونه. حرص الرسول -إذن- علي استكتاب القرآن وتأليف السور ولم يأمر بتحفيظه، فقد رويت -في هذا الشأن- روايات كثيرة عن صعوبة حفظ القرآن، إذ كان الحفظ مرتبطاً بتفهم المعاني، وروي أن ابن عمرقد قام علي حفظ البقرة ثماني سنوات، ذلك أنه إنما كان يحفظ، ولا ينتقل من آية الي آية حتي يفهم. كما لم يأمر الرسول بجمع القرآن، وهو ما يفسره الزركشي بقوله أن السور لم تجمع في مصحف واحد لما كان يترقبه الرسول من ورود ناسخ لبعض أحكامه وتلاوته [١٠].

وبذلك مات الرسول والقرآن منسوخ في صحف متفرقة، مؤلف في سور، ومحفوظ في صدور الصحابة وجماعة المسلمين. بعبارة أخري توفي الرسول ولدينا النسخة الكتابية الأصلية للقرآن، لتبدأ فيما بعد مراحل متعددة لما أسميه قراءة المسلمين للقرآن. وهو ما انتقل -بالكتابة والقراءة، المقدس والإنساني- نقلة هائلة في الوعي.إذ أن أمر كتابة القرآن -منذ الوحي به- كان ملازماً لأمر قراءته. وبهذا دخل القرآن بالوعي الي مرحلة جديدة يصبح فيها الإنسان هو القارئ للمقدس وليس المتجسد فيه أو التابع لتعاليمه. بعبارة أخري كان القرآن توكيدا علي الجوانب الإيجابية للكتابة بوصفها مادة تأمل وزناد اجتهاد القراء.

بكتابة القرآن في الصحف الأولي، أصبح الماضي هو ماضي الكتابة، فالمستدعي هنا نص مكتوب لا يمكن تكراره (فهو وحي إلهي)، أو البكاء علي فوات لحظة انبثاقه (لأنه أنزل علي نبي واحد به ختمت النبوة فما من نبي بعده). وبهذين الشرطين قضي مرة واحدة وللأبد علي تقديس اللحظة الشفاهية الحية بوصفها لحظة لا يمكن تكرارها، ومن ثم البكاء علي فواتها. فصوت الوحي لا يمكن سماعه إلا من خلال القراءة. وعلي هذا لم تعد الكتابة شيئاً زائداً علي الوجود الشفاهي الأصيل، بل هي وسيلتنا الوحيدة للتعرف علي هذا الوجود في أعماقه. كان الماضي الشفاهي الجاهلي ملازماً للشعور بالفقد، أما الماضي الكتابي للقرآن فكان ملازماً للشعور بالبحث عن الأفضل، باعثاً للتعالي عما كان وعما هو كائن.العلاقة

بالماضي في الحالين مختلفة، والجهد الإنساني المبذول في إطارهما مختلف، ومعني المقدس والإنساني مختلف. فالماضي الجاهلي مقدس ومحفوظ بقدر ما تكرره الذاكرة أو بقدر ما يتم تعديل الصيغ والموضوعات بما لا يزيحها أو يحل مواد جديدة محلها، لترسخ كالحجارة. والماضي الكتابي القرآني مقدس بقدر ما تتنافس الجهود لفهمه واستيعابه والوصول الي كامن معناه. والقيم العليا للأمة الملتفة حول النص في حاجة دائمة للاستقراء لا للاسترجاع، فماضي الكتابة هو المبتدأ لمشروع لم يتم بعد. هنا بالتحديد تكمن أهمية الثورة التي حققها الوحي الكتابي للقرآن في المجتمع الجاهلي الشفاهي. فالكتابة هنا ليست مبعث الشؤم، وإنما محط التفاؤل بالبحث عن المجهول الذي يعتقد في وجوده.

وشتان ما بين التوحد العربي للغة الشعر المنشد في الأسواق قبل الإسلام، والتوحد العربي الإسلامي حول نسخ القرآن بين دفتين في عهد عثمان ابن عفان .وفارق أي فارق بين الالتفاف حول الصيغة الشفاهية الحية المكررة لقيم الجد الأعلي للقبيلة الجاهلية، وبين الالتفاف حول القرآن "النص المكتوب" من خلال القراءة المتنامية له في الأمة الإسلامية. إن الذين يجعلون من الماضي الجاهلي (الكتابة الطلل) أصلاً للوعي العربي الإسلامي (الكتابة المقروءة)، لا يدركون أبعاد الانقطاعة التاريخية والثقافية التي حققها القرآن، وقيمة هذا التحول الهائل للمجتمع العربي بمقتضي كتابة الكتاب.

بهذا المعني نفهم لماذا قاوم الجاهليون دعوة الدين الكتابي الجديد، ففيه تفتيت لماضيهم الشفاهي، ولنموذج الحياة المقدس في حمي القبيلة، ونفهم أيضاً لماذا كان الأمر بالقراءة هو أول مانزل به الوحي، ولماذا كلف الرسول القارئين والكاتبين من أسري بدر بأن يعلم كل واحد منهم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة فداء لنفسه من الأسر. ولماذا أمر الشفاء بنت عبدالله بتعليم حفصة الكتابة. لقد كان الحرص علي تعلم القراءة والكتابة علي إطلاقهما، حتي وإن كان المعلمون من كفار أسري بدر، تكليفاً معرفياً في الأساس. ولم تترك لنا روايات التاريخ العربي أخبارا عن أمر الرسول بتحفيظ القرآن(كما هو الحال في كتاتيبنا الآن، فهي مما استحدثه الأمويون) - إذ كان في هذا التحفيظ استبقاء للوعي الشفاهي الجاهلي الذي أراد الرسول تجاوزه. وكأن استتباب الوعي الكتابي وشيوع المعرفة باللغة بين جموع المسلمين هو ما كان يلزم الرسول لتتمة معني النص الموحي به إليه.ففي هذه الكتابة وهذه القراءة مكمن الثورة علي المجتمع الجاهلي الشفاهي الذي تصدي للوعي الكتابي مكرساً لصنمية القيم العليا للقبيلة المستبدة.

ج- كتابة القرآن وتدوين التراث الشفاهي

لا شك أن القرآن -في جمعه بين الثابت الكتابي والمتحول القرائي- شكل البنية العميقة لانطلاق أضخم حركة تدوين عرفها التاريخ. إذ اقتضت كتابية القرآن الملزمة بالقراءة معرفة لغة الكتاب، والأديان السابقة عليه، والأصوات التي رددتها كلماته، والسياق التاريخي للمتلقين له..الخ. ومن ثم طال الأمر بالقراءة كافة ضروب المعارف السابقة: فكان التدوين منذ القرن الثاني للهجرة للشعر الجاهلي، ولأقوال الكهان، وقصص أيام العرب، والقصص اليهودي، وأحاديث الأعراب، ولهجات العرب، وحكايات الأصنام، ونسب القبائل، ومغامرات الشعراء..الخ.

وبدا نشاط المسلمين المذهل في مجال التدوين- الذي بدأ منذ القرن الأول، واتسع في منتصف القرن الثاني للهجرة – وكأنه استكمال لأدواتهم اللازمة لطاعة الأمر الديني بقراءة القرآن. وهو ما دفعهم الي تدوين أقوال الرسول وسنته علي الرغم من نهيه عن ذلك، إذ قال "لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن"[١١] وربما كان الرسول يخشي أن يختلط قوله وسنته بالقرآن المكتوب وأن تصبح لهما نفس القداسة. وربما أيضاً كان علي حق في ذلك، فقد ترتب علي تدوين روايات الحديث علي تضاربها مشكلات جمة في الثقافة العربية. ومع ذلك لم يمتثل المسلمون للأمر النبوي. وكانت إرادة التدوين استجابة مجتهدة من قبلهم لمقتضيات الوعي الكتابي الجديد. وقد أمكن -بالفعل- الاستضاءة بالحديث والسنة في تفسير العديد من المواضع في القرآن.

ولنا أن ننظر الآن الي الروايات والأخبار التي شكلت عصب حركة التدوين - لا بوصفها توثيقاً للحدث، أو دليلاً صادقاً عليه، أو مدعاة للتشكيك في حدوثه. ولكن بوصفها مهمة شاقة من قبل علماء حملوا علي عاتقهم رسالة التحول بكل تراث الأمة الشفاهي الي تراث كتابي. فحفظوا تراثاً كان مساره الضياع الحتمي في غياهب الشفاهة. وقدموا من خلال تسجيلهم لمختلف الروايات شاهداً علي أمانة الجمع لكل المسموع الصالح منه والطالح، وشاهداً آخر علي عسر التحول بالمنطوق الإنساني الي مكتوب محفوظ. أياً كانت تحفظاتنا علي مساوئ الجمع، وعلي ما يشوب هذه الروايات من كذب أو خرافة أو تلفيق وانتحال لأغراض ومصالح سياسية خاصة.

وقد فطن المسلمون أنفسهم الي مخاطر الجمع الشفاهي للأحاديث والأخبار والشعر، وأدركوا أن التنكر التام لهذه الروايات كالتصديق التام بها جميعاً، ليس من العلم والحكمة في شيء، وأن ضبط المادة الشفاهية هو الخطوة اللازمة لممارسة وعيهم الكتابي التحليلي، ومن ثم تعددت مناهجهم في ضبط الروايات والأخبار ما بين: -١الاعتداد بشخص الراوي وهو ما عرف بالجرح والتعديل، -٢ أو الاعتداد بمتن الرواية ذاتها واختبار صدقها أوكذبها بحسب مضمونها -٣ أوتحقيق لغة الرواية بمطابقتها بلهجات العرب وقواعد النحو والصرف، والتمرس بأساليب الشعراء. ويعتمد عمل البخاري م (١٩٤م) في جمع الحديث علي المنهج الأول، فمن بين ......٦٠٠٠حديث مجموع، لم يقر إلا ٧٢٧٥ حديثا صحيحا، وقد طرح ابن حجر العسقلاني في شرح البخاري المكررات واختصر صحيحات البخاري الي أقل من ٢٠٠٠. كما قسم البخاري الأحاديث مابين صحيح ومتواتر وضعيف بحسب الثقة في شخص الراوي وصحة انتقال الرواية عنه إلي من يناظره في الثقة به. وقد برع أبو العلاء المعري في المنهج الثالث الخاص بالدرس اللغوي للروايات الشفاهية الخاصة بالشعر، فرد العديد منها وأقر أخر في رسالة الغفران.

وربما كنا في عصرنا الحديث، في حاجة ماسة الي مناهج جديدة لقراءة المرويات العربية، مناهج نستفيد فيها بالمنجزات الحديثة في علم الكشوف الأثرية وعلوم اللغة والتاريخ والنقد، متسائلين عن مصداقيتها التاريخية بعرض بعضها علي بعض بحسب ما تكشف لدينا من وثائق جديدة، كما نجد مثلاً في الكتاب القيم تاريخ العرب قبل الإسلام للأستاذ جواد علي. وربما من المجدي أن يدورسؤالنا المعاصر لهذه الروايات حول البني الثقافية الكامنة خلف ظاهرها المتناقض أحياناً والمتوافق حيناً. نبحث من خلالها عن تأويل جديد لبنيتها الحكائية والمجازية وما يشيع فيها من استعارات مختلطة بالوقائع التاريخية. وربما تفيد الدراسة الموازنة بين مجموع الروايات في تناقضها وتفاوتها مابين الصحة والشذوذ في الاستدلال علي ما كان يعتمل الثقافة العربية من عناصر متضادة متصارعة.

ما يهمنا في هذا المقام هو الإشارة الي أن كتابة القرآن استدعت تدوين المعارف الشفاهية بوصفها موادا معينة علي قراءة النص، واستحداث مناهج لضبط هذه المعارف دخل بها جميعاً الي حيز التراث الإنساني المكتوب.

د- الخلاصة: نتائج كتابية القرآن بين السلب والإيجاب

اقتضي النص القرآني المكتوب زمن الوحي به وعياً كتابياً بالتراث الشفاهي والمعارف السابقة عليه بما فيها تلك المضادة له. ومن ثم تمكنت الثقافة العربية مجملة -وليس النص الديني المكتوب فحسب- من الدخول الي حيز التاريخ والقراءة. وبذلك تحقق مع القرآن الشرط الأول من شروط النزعة الإنسانية، وهو الاعتداد بالتراث الماضي بشكل مختلف عن ذلك الاعتداد الجاهلي القبلي: فهناك نزعة إنسانية في كل مرة ينسحب فيها العقل الإنساني الي أبعد نقطة في ماضيه ليتخذ منها نقطة انطلاقه. وفي العلوم يحدث أحيانا، أن الفرضية التي تصنع ثورة في مجال العلم تكون مرتكزة علي بعض المبادئ القديمة المهملة أو حتي القليلة القيمة. وبعيداً عن أن يكون مثل هذا الانسحاب امتداداً للأفكار الماضية، يكون هدف الدرس الإنساني ووظيفته هو قلب هذه الأفكار والإطاحة بها أو دفعها بقوة .. لابتكار ماهو جديد

دوماً[١٢]

لقد أتاحت كتابة القرآن المجال واسعاً لتحقق علاقة إنسانية جديدة بالزمن والمعرفة كما سبق التوضيح. غير أن بعض المسلمين في تدوينهم للمعارف الشفاهية بمقتضي الوعي الكتابي الذي أرساه القرآن، قد أكسبوا هذه المدونة الشفاهية قداسة مناظرة لقداسة الكتاب الديني. فحولوا القصيدة الجاهلية الي قرآن، كما حولوا القرآن الي قصيدة جاهلية. بعبارة أخري امتد بعض المسلمين بالنص المقدس الكتابي الي رحم شفاهي يمتد منذ العصر الجاهلي وحتي عصر الصحابة مما عرف في تاريخ الثقافة العربية بـ «عصور الاحتجاج». وتم تمثل هذه الحقبة كماض أو كأصل حيوي للقرآن. ينطبق عليه ما ينطبق علي الماضي الجاهلي القبلي. وهكذا بدلاً من أن تخلق كتُابة القرآن نصاً كتابياً طليقاً من السياق. أثبت السياق الحيوي الماضي الذي نزل فيه القرآن كماض طللي يبكي علي فواته ويرجي تكراره مثله في ذلك مثل القصيدة الجاهلية. وهكذا تراجعت المساحة الإنسانية الجديدة التي اكتسبها القرآن بكتابيته أمام استرداد العقلية الجاهلية لماضيها وتراثها ووعيها الشفاهي القبلي الجاهلي وتثبيتها له كأصل للقرآن. مما أخلي هذا التراث الجاهلي نفسه من تجربته الإنسانية العميقة التي أثبتتها له الكتابة، وأدي الي تقديسه كنص مرهص أو مواكب للقرآن.

بعبارة أخري شكل كل التراث الشفاهي الشعري والخبري والمروي الذي تم تدوينه وعياً شفاهياً بالقرآن، وتقديساً صنمياً لكل القيم العليا للقبيلة التي أرادت كتابية القرآن تحطيمها هذا من جهة. ومن جهة أخري كانت هذه المادة التراثية المدونة أداة لازمة لتقدم العلوم العربية وانطلاقها. ولواقتصر الأمر علي الاستفادة من تدوين هذا التراث الجاهلي، والمادة الشفوية للصحابة والمفسرين الأوائل بوصفها مادة معرفية معينة علي القراءة، دون تثبيتها كماضي مواز في قداسته للنص الديني، ربما لسارت المسيرة الثقافية الدينية الإسلامية مسارا مغايرا. ومثل هذا الجمع الواسع يعد نقطة قوة في الثقافة العربية، لكن المنقول من التراث الشفاهي السابق علي النص والحاف به بدا في كثير من الأحيان مقدساً من دون النص وحالاً محله. وهكذا مضي بعض المسلمين بكتابية القرآن في اتجاه عكسي لما كان يراد بها من انطلاق نحو مستقبل القراءة. ومن هذه الزاوية لم تستطع الثقافة العربية الخروج من أسر هذه الازدواجية، تعتملها الذاكرتان معاً الذاكرة الجاهلية الشفاهية المكررة للنص النموذج والتي تنطوي علي نزوع للمنازلة، ولجذب الآخرين إلى معركة لفظية، وإلى حفز الجمهور للاستجابة بحماسة عالية لما يقال، والذاكرة الكتابية القرآنية المنفتحة من قلب النص النواة علي مستقبل القراءة، والتي تنطوي علي التجريد الذي يبعد المعرفة من ساحة النزال[١٣].

علي هذا بدا إقرار النبي لمبدأ تعدد القراءات في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام وكأنه تنبؤ بالهجمة الشفاهية الجاهلية علي النص المقدس. فكأن النبي بهذا المبدأ الهام قد أراد أن يتمم أمر كتابة القرآن، وأن يحرره من صنمية النموذج الجاهلي ومن الحركة النادبة المكررة والمتعصبة المنبثقة عنه، وأن يؤسس في النهاية للحركة الإنسانية المنبثقة عن الذكر القرآني بوصفها حركة متنوعة مجتهدة تقدس النص وتصله بواقعها القرائي وطموحها المتعالي الغائي.

٢- قراءة القرآن:

أ- القراءة الأولي للقرآن:

القراءة علي أحرف سبعة والانتقال من سلطة القبيلة الي سلطة الفرد: ـ

تمت كتابة النص القرآني في مجتمع وثني يعرف الكتابة ولكنه غير ذي وعي كتابي، وبذلك انفرد القرآن كنص ديني مكتوب بدور مركزي في ترسيخ ظاهرة الكتابة والقراءة والي التحول بتميمة الحروف الي حيوية الفهم الإنساني. وقد اقتضت مركزية النص المكتوب خلافاً من نوع جديد، مغايرا للصراع بين القبائل الا وهو التنوع والاجتهاد في قراءة الفرد كدحاً الي المتعالي، الي الله. ولا شك أن القراءة تتضمن

شفاهية ما ولكنها شفاهية من نوع خاص: شفاهية الأداء الجهري أي التمثيل الصوتي للمادة المقروءة، أوالأداء الصامت أي تمثل الصوت الداخلي المتأمل أو المحاور لهذه المادة. وفي الحالين ترتبط القراءة بفهم القارئ للمعني. بعبارة أخري لايستقل الصوت بذاته في القراءة، ولكنه يقوم بدور الوسيط بين ذاكرة الكلمة المنطوقة القابعة في منطقة اللاوعي، وبين القراءة التي تعيد تحليل الكلمة وبناء المعني في منطقة الوعي. فالصوت المصاحب للمادة المقروءة -سواء أكان أداء داخلياً مهموساً أو جهرياً- يوازن بين المسموع والمرئي، بين الكلم الأثر وبين إعادة تركيبه في شكل الخطاب. هناك صوت من الذاكرة تستبقيه القراءة، ولكن هذا الصوت المقيد بالصيغة والتكرار والنزال في إطارالشفاهية المحضة، يصبح في إطار القراءة صوتاً مقيداً بالبحث والتفسير لمعني النص المكتوب.

إن الكلمة المنطوقة المرتبطة بالقراءة تعيد تشكيل ذاتها كوسيط لتحليل المعني.(١٤) وفي القراءة تصبح الذاكرة مدمجة بعملية الوعي والتحول وغير منفصلة عنها. ومن هنا نستطيع التمييز بين القراءة السطحية التي تهتم بإعادة منطوق الكلمات، وبين القراءة العميقة التي توازن بين المنطوق والمكتوب، بين الذاكرة والتحليل، بين اللاوعي المكبوت أو المنسي والوعي المستعيد لهذا اللاوعي ليواجهه. مثل هذه القراءة تنحو أكثر فأكثر نحو كتابية الكلمات، أي نحو ما تبين عنه من توسع وابتكار للحقل الدلالي والفكري. ببساطة القراءة لاتصادر علي الصوت الآتي إلينا من بعيد، ولا تكرره، ولكنها تتفكره. وبهذا يصبح التحليل أو البحث عن المعني في القراءة ضربا من المعرفة المقاومة للرغبة في الكلام، فما يستعاد من غياهب النسيان أو الكبت يوضع وفي نفس اللحظة علي طاولة الوعي. وعلي هذا تصبح مسيرة القراءة العميقة المتجددة موازية لتحقق فضيلتي المعرفة والترقية للنفس معاً. كما أن الفرد يقوم بدور مهم في الفهم عن النص المقروء، في حين أن تلقي الصوت الخطابي أو الإنشادي في إطار الجماعة له خصيصة التوحيد والنفاذ الي داخل النفوس، وتقوم فيه الذات بدور محدود.

وبهذا المعني نفهم كيف كان إقرار الرسول لمبدأ تعدد القراءات - وهو ما أسميه بالقراءة الأولي للقرآن -ترسيخاً لكتابية النص وتأسيساً لدينه الجديد كعلاقة بين الإنسان والمقدس قوامها المعرفة والترقية المستمرة للنفس، علاقة يقوم فيها الفرد والضمير(لا القبيلة أوالكهنوت أوسلطة التقاليد) بالدور الفعال في إطار الجماعة الملتفة حول الكتاب. فكل قراءة جادة تشكل ضميراً للقارى وتقوي لله. إذ أن كل قراءة تنطوي علي خطر وضع ذاتها موضع تساؤل، مما يفسر هذا الخوف من القراء(١٥). وكل قراءة في النهاية لاتعدو أن تكون تفسيرا للمقروء، مما يجعل الكون كله كتابا، والنشاط المعرفي الإنساني كله في بحثه عن القانون المتحكم في ظواهر هذا الكون أوفي تطلعه لمعناه ليس في العمق إلا نشاطا قارئا مفسرا للمادة المعطاة، خاضعا لحدود التفسيرالموجودة من داخل الكون النص أو من خارجه (أيّ السياق) الذي تتم فيه القراءة، وطامحاً مع ذلك لتجاوز الحدود وللمزيد من الكشف عن معني النص وقانونه. معني موجود ولكنه ليس ذا طبيعة كلية مطلقة لدي فرد بعينه أو جماعة بعينها. موجود وإلا ما تحدثنا عن المعني المغلوط، ولما رفضنا التيه في غياهب المعني المختلف الي مالانهاية. فثمة وجود للحقيقة يحفز الجهود للمعرفة ويتعالي بكل العصور وبكل القراءالمفسرين نحو غاية بلوغ الحق والله حق، أما سمة كل قراءة فهي من جهة ترقية لنفس الفرد الإنسانية ومن جهة ثانية هي محاولة للبحث عن الحق. كان هذا هو المعني الذي أراد الرسول تأسيسه بجواز تعدد القراءات.

وقد سبق وأوضحنا أن القرآن نص كتابي الأصل ملزم بالقراءة، كتبت آياته وألفت سوره منذ الوحي به، وعلي هذا كانت النسخة المكتوبة علي عهد رسول الله هي المادة الأصلية لنشاط قرائي إنساني متوالي من قبل المسلمين. نشاط انقسم مابين قراءة التحقيق، وقراءة التفسيرللنص المقدس، وقراءة توليد العلوم المستقلة عنه كما سوف نري. وسوف نستعرض قضية القراءة الأولي للقرآن، أو ما عرف بتلاوة الأحرف

السبعة من خلال النظر في ثلاثة أنواع من النصوص: الأول خاص بأحاديث الرسول عن هذه التلاوة، والثاني خاص باجتهادات المسلمين في تفسير معني الأحرف السبعة، والثالث خاص بمعارضات المعارضين لهذه التفسيرات. وبعد هذا العرض أقدم تأويلي الخاص لهذا الحديث، والذي يتضمن تعريفاً بنظرية القراءة التي أقرها هذا الحديث، وأراد بها قيماً إنسانية معرفية ودينية جديدة في الثقافة العربية والعالمية.

الأحاديث

- **قال رسول الله:** اقرأني جبريل علي حرف فراجعته، ثم لم أزل أستزيده فيزيدني، حتي انتهي الي سبعة أحرف.

- **قال رسول الله:** إن هذا القرآن أنزل علي سبعة أحرف، فاقرءوا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب، ولا ذكر عذاب برحمة.

- وفي حديث عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزم يقرأ سورة الفرقان علي غير ما اقرؤها - وفي رواية: علي حروف كثيرة لم يقرئنيها رسول الله صلعم فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان علي غير ما أقرأتنيها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرسله، إقرأ، فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هكذا أنزلت، ثم قال لي إقرأ، فقرأت، فقال هكذا أنزلت، إن هذا القرآن أنزل علي سبعة أحرف، فاقرءوا ما تيسر منه.

- لقي رسول الله صلي الله عليه وسلم جبريل فقال: ياجبريل، إني بعثت الي أمة أميين، منهم العجوز، والشيخ الكبير والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط، فقال يامحمد، إن القرآن أنزل علي سبعة أحرف.

- قال الرسول: فإني أرسل إلي أن أقرأ القرآن علي حرف، فرددت إليه: أن هوّن علي أمتي، فرد، إلي الثالثة: إقرآه علي سبعة أحرف، ولك بكل رَدّة رَدَدْتُكها مسألة تسألينها، فقلت: اللهم اغفر لأمتي، وأخرت الثالثة ليوم يرغب إليّ الخلق كلهم، حتي إبراهيم عليه السلام [١٦]

اجتهادات المسلمين في تفسير الحديث

اختلف المسلمون في تفسيرهم لمعني الأحرف السبعة التي يقرأ بها القرآن، فذهب بعضهم الي أن المراد بها التوسعة علي القارئ وعلي أمة المسلمين. واختلف هؤلاء في معني الحرف، فهو عند الخليل بن أحمد: القراءة، وعند الطبري: البيان، وعند أبو جعفر بن سعدان النحوي: المعني والجهة. وذهب آخرون إلي أن المراد بها هو حصر القراءة علي سبعة أوجه اجتهدوا في تعريفها.واختلفوا فيما بينهم، فمنهم من جعلها باقية، ومنهم من قصرها علي مرحلة بعينها نسخت بالقراءة الأخيرة للقرآن التي عرضت علي الرسول في العرضة الأخيرة قبل وفاته، أو نسخت بالحرف الذي كتب عليه عثمان المصحف.

واختلف هؤلاء في تفسيرالمراد بالسبعة أحرف علي الحصر. **فهي عند فريق:**

١- ما تتغير حركته ولا يزول معناه مثل: هن أطهرُ لكم/ وهن أطهرَ لكم

٢- ما يتغير معناه لاختلاف الحركات ولا تتغير صورته، مثل: ربنا باعَدَ بين أسفارنا/ باعِدْ بين أسفارنا (فعل ماض أوفعل للدعاء)

٣- ما يتغير معناه لاختلاف الحروف، مثل كيف ننشزها/ننشرها

٤- ما تتغير صورته ولا يتغير معناه مثل: كالعهن المنفوش/كالصوف المنقوش

٥- ما تتغير صورته ومعناه،مثل: طلح منضود/طلع منضود

٦- ومنها الزيادة والنقصان،مثل «الله الغفور/إن الله هو الغفور»

٧- ومنها التقديم والتأخير، مثل: وجاءت سكرة الموت بالحق/وسكرة الحق بالموت.

– **وهي عند فريق ثان** عبارة عن تقسيمات موضوعية لمعاني القرآن، فهي تنطبق علي سبعة موضوعات فيه: الأمر والنهي، الوعدُ والوعيد، الحلال والحرام، المحكم والمتشابه، والأمثال.

– **وهي عند فريق ثالث:** المطلق والمقيد، العام والخاص، النص والمؤول، الناسخ والمنسوخ، المجمل والمفسر، المحكم والمتشابه، الاستثناء وأقسامه في القرآن.

– **وعند فريق رابع** يتصل المراد بالأحرف السبعة ببلاغة النص، فالأحرف السبعة هي الحذف والصلة، التقديم والتأخير، القلب والاستعارة، التكرار، الكناية والحقيقة والمجاز، المجمل والمفسر، الظاهر والغريب.

– **وعند فريق خامس** المراد بها لهجات قبائل العرب المختلفة التي نزل بها القرآن، فبعضه نزل بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، ولغة تميم وأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر.

– **وعند فريق سادس:** هي سبعة أوجه ممكنة للإعراب بالنصب والجر والرفع، والتنوين بالنصب والجر والرفع وسابعها الجزم.

– **وعند فريق سابع:** هي طريق التلاوة وكيفية النطق بها من إظهارو إدغام، وتفخيم وترقيق، وإمالة، وإشباع، ومد وقصر، وتخفيف وتليين، وتشديد.

– واتصل المراد بالأحرف السبعة عند الصوفية بأحوال القارئ: الزهد والقناعة مع اليقين، الحزم والشدة مع الحياء، الكرم والفتوة مع الفقر، المجاهدة والمراقبة مع الخوف، والرجاء والتضرع والاستغفار مع الرضا، والشكر والصبر مع المحاسبة والمحبة، والشوق والمجاهدة. (١٧)

المعارضات

ووجهت هذه الاجتهادات المحددة للمراد من القراءات السبعة بموجة من الاعتراضات التي رأت فيها تبديداً لقوام النص، وتفتيتاً لوحدة اجتماع المسلمين. ومع ذلك لم تستطع هذه المعارضات إلا إبداء المخاوف إزاء اطلاق مبدأ تعدد القراءات علي هذا النحو، ولكنها لم تجازف أبداً بإلغائه، وفي ذلك يقول الزركشي: هذه الوجوه هي القراءات السبع، فإنها كلها صحت عن رسول الله، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف، وهذه القراءات السبع اختيارات أولئك القراء، فإن كل واحد اختار فيما روي وعلم وجهه من القراءة ما هو الأحسن عنده والأولي، ولزم طريقة منها ورواها وقرأ بها، واشتهرت عنه، ونسبت إليه، فقيل حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمنع واحد منهم حرف الآخر، ولا أنكره، بل سوغه وحسنه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روي عنه اختياران أو أكثر، وكل صحيح 2).(

– كما عورض الاجتهاد بتصنيف السبعة أحرف تصنيفاً موضوعياً، فيري ابن عبد البر أن تأويل المراد بالسبعة أحرف علي أنه حلال وحرام، محكم ومتشابه وأمثال ..الخ، هو تأويل فاسد، لأنه لايجوز أن يقرأ القرآن علي أنه حلال كله، أو حرام كله، أو أمثال كله. وقال الماوردي هذا القول خطأ لأنه صلعم أشار الي جواز القراءة بكل واحد من الحروف، وإبدال حرف بحرف، وقد أجمع المسلمون علي تحريم إبدال آية أمثال بآية أحكام.

– وفي السبع أحرف بمعني لهجات العرب المختلفة، أنكره ابن قتيبة وغيره وقالوا: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش. واعترض المعترضون علي قول ابن قتيبة هذا، وقالوا أن مانقل عن عثمان معارض لما سبق بأنه نزل بلغة قريش. وقد أشكل هذا القول علي بعض الناس فيقول: هل كان جبريل عليه السلام يلفظ باللفظ الواحد سبع مرات؟ فيقال له: إنما يلزم هذا إذا قلنا: السبعة الأحرف تجتمع في حرف واحد. والمقصود هنا أن نطق جبريل للحرف يتضمن إمكانية نطقه بسبع صور مختلفة.

– وفي القول أن المراد سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة كأن يقال: كلما أضاء لهم مشوا فيه/سعوا فيه. فقال أبي ابن كعب: قلت غفورا رحيما، أو قلت سميعا حكيما، أو قلت عزيزا حكيما، أي ذلك قلت فإنه كذلك. وروي عن ابن مسعود أنه كان يقرأ للذين آمنوا انظرونا/امهلونا، أخرونا، ارقبونا.. وقال أبو عمرو تعليقا علي هذا: إنما أراد ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها أنها معان

متفق مفهومها، مختلف مسموعها، لا يكون في شيء منها معني وضده، ولا وجه يخالف معني وجه خلافا ينفيه ويضاده،كالرحمة التي هي خلاف العذاب وضده. (١٨)

تأويل الحديث

أياً كان اختلاف روايات حديث إجازة الرسول للقرءات المتعددة للقرآن -والتي سبق عرضها-، فما يهمنا منها هو ما يتيحه اختلافها هذا من تأويل لمعناها. تستوقفنا في البدء ألفاظ بعينها تكررت في هذه الأحاديث هي: الرقم سبعة، ولفظ القراءة، ولفظ الحرف، والتهوين علي الأمة والغفران لها، وشمول هذه الأمة للخلق جميعاً حتي إبراهيم عليه السلام. والمتأمل لهذه الكلمات في مجموع سياقاتها يجدها متداعية المعني تتمحور حول فكرة رئيسية هي إقرار مبدأ تعدد القراءات، كما أنها تعرف هذه القراءة وتضع شروطها. فللرقم الفردي سبعة (وكذلك الثلاثة والتسعة) مدلولاً خصباً في معظم الثقافات البدائية(١٩)، إذ تميز هذا الرقم بالدلالة علي الدورة التكوينية للخلق المجمل والتام، وذلك في مقابل الأرقام الزوجية الدالة علي الدورة المكررة للحياة. والرقم ٧ بمفهومه التكويني الشامل لقراءات القرآن في الحديث النبوي يبدو وكأنه يضع هذه القراءات جميعاً في سياق تراكمي معرفي، لا تلغي فيه قراءة ما قراءة أخري، وإنما تتراكم القراءات الي حد اتمام الدورة التكوينية للقراءة التامة، أوالاستيعاب النهائي لمعني النص. إذ يتفتق بعضها عن بعض في دورة تكوينية شاملة. وهو ما يجعل هذه القراءات ذاكرة من نوع مخالف للذاكرة الشفاهية، بمعني أن كل قراءة غير مسموح لها بأن تكررالفائتة، وإنما عليها أن تستفهم القراءة الماضية، وأن تشكل ذاتها كعنصر مستقل وجديد صالح لإتمام دورة التكوين أوالفهم الكلي للقرآن. بهذا المعني لا يصبح تاريخ القراءات المتنوعة للمقدس هوالتاريخ العبء، وإنما التاريخ الحافز لتمام القراءة.

كما استخدم الحديث لفظ القراءة -بكل ما ينطوي عليه من ازدواج الأداء بالنظرللنص الكتابي- في مقابل لفظ الرواية الذي يستقل بعنصرالانتقال الشفاهي للمعرفة. أما لفظ الحرف فهو مشكل لأمرين:

أولاً: لغموض معناه، فالحرف دال يشمل عدة مدلولات، إذ يقع علي المثال المقطوع من حروف المعجم، وعلي الكلمة الواحدة، وعلي الكلمة بأسرها، والخطبة كلها، والقصيدة بكاملها(٢٠)

ثانياً: لوروده في القرآن للدلالة علي التمييز بين فريقين: فريق المؤمنين حقاً بالله، والفريق المقابل له من المنافقين: ومن الناس من يعبد الله علي حرف، فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب علي وجهه (سورة الحج ١١). وعلي هذا تبدو القراءة الحرفية في الآية المذكورة وكأنها تدين -في تقديري- ذلك الذي يفهم عن قراءة القرآن الاتباع الحرفي لجزئيات من النص، أو ذلك الذي يظن أن قراءته هي المعني الوحيد المتاح، مطمئناً غير مستزيد لمعرفة، غير متسائل عن عميق أو مستجد كامن. بعبارة أخري ينبع نفاق الذي يقرأ القرآن علي حرف من عدم وعيه بأن قراءته -علي أهميتها، وعلي ضرورة مسئوليته عنها- هي في النهاية طرف من أطراف القراءة أو عنصر من عناصرالدورة التكوينية لمعني النص، ومن ثم فهي ليست مناط سلطة، كما أنها ليست وسيلة لإحراز نجاحات يطمئن لها. فما من أحد يستطيع أن يدعي سيطرته علي معني المادة المقروءة، وهنا يبرز البعد التراجيدي للقراءة: فالقارئ مدفوع برغبة الفهم الي السيطرة علي النص، في حين يتحدد هذا الأخير بكونه الشيء الذي لا يسمح أبداً بالسيطرة عليه، فعلي القارئ أن يكون واضحاً مع نفسه، فيعي التعقيد الكبير لمهمته.(٢٠) فما من أحد يستطيع السيطرة التامة علي معني النص، وما من أحد يستطيع اتباع كل ما في القرآن من أوامر، والوقوف علي ما فيه من نواه. فالتحدي الحقيقي للنص لا يتمثل في ظاهر التبعية للتعاليم والانتهاء عن المحظورات، كما أنه لا يتمثل في الاطمئنان للسيطرة علي معني النص. وإنما يتمثل في عملية قراءته ذاتها، بوصفها تشكيلاً عميقاً لضميرالقارئ المسلم ووعيه. فثمة نفاق في الاكتفاء بالجزء من ظاهر النص أو باطنه، واعتبار هذا الجزء هو كلية الدين. ومن ثم كانت القراءة الصحيحة هي القراءة التي تعي ذاتها

كجزء من القراءة المكتملة أي القراءة علي أحرف سبع، وهي دورة لم تتم كل حلقاتها بعد. وعلي هذا نتساءل، إذا كان الحال كذلك، وكانت كل قراءة هي قراءة علي حرف واحد، فما الذي يمنح هذه القراءة الجزئية صحتها المباحة بمقتضي ما نفهم عن الحديث؟.

هنا نصل الي معني الغفران، والتهوين علي الأمة، في الحديث. حين أباح الرسول مبدأ تعدد القراءات، بدا قارئ القرآن حر الاختيار، ناشط الفاعلية في إدراك معني النص. فالحديث لا يبين لنا فيم كان اختلاف قراءة عمر بن الخطاب عن قراءة صاحبه، ويكتفي بقرار مبدأ الحرية للطرفين. ولكن هذه الحرية المتاحة لقراء القرآن –هي عند التأمل مرتبطة في سياق الحديث بالغفران، مما يجعلها تبدو كالذنب المغفور، أو كالمباح الداخل فى إطار الرحمة بالخلق «اللهم اغفر لأمتى». ما راجعنا معني الغفران في المعجم العربي وجدناه يعني من جهة: ستر العيوب، ومن جهة ثانية: إصلاح الأمر بما يجب أن يكون عليه.[٢١] وكان الغفران فى النهاية يضع القراءة الحرة للأفراد فى إطار قصورها التاريخى، ويقدرها من حيث هى اجتهاد لتجاوز هذا الموقف التاريخى إلى ما هو متعال عليه، فى ذات الوقت، فقارئ القرآن لا يطابق بين رصيده الثقافى التقليدى وبين ما يقرأ فحسب، ولكنه يحاول إزاء غموض النص أن يتساءل عما يخفى عليه من معناه، ومن ثم يمارس من خلال هذا السؤال طبيعته الإنسانية الطامحة إلى تجاوز المعروف إلى البحث عن المجهول. وهكذا - فقط - تدخل القراءة الفردية الحرة فى إطار النفع العام والمعنى المستقبلى، وتتجاوز حدودها الضيقة الأنانية القاصرة إلى ما هو أبعد، وبالمثل يتعالى الغفران المرجو من قبل رسول الله بقراءات الجماعات كلها من ابراهيم وحتى الخلق جميعا، إذ يضعها فى إطار واحد (وليس إطارا وحيدا متطابقا) يجمعهم كدحا إلى المقدس. أما القراءة الحرة غير المرتبطة بغفران فهى تلك التى تطابق بين حريتها فى القراءة ومصالحها الخاصة أو بين حريتها وبين ما تفرضه من معلومها التاريخى الضيق، ولا تتجاوزه إلى التساؤل عن الأصلح، ولولا هذه المسافة الهائلة التى يضعها النص القرآنى المقدس بين التاريخى والمطلق، لما أمكن بحال أن يتم أى تجاوز أو اجتهاد لقراءة مختلفة أو أفضل.

هكذا يبدو لنا الحديث وكأنه يبيح القراءة الفردية الحرة لكلام الله، في إطارثلاثة شروط: شرط تزامني وفق ثقافة الأفراد واجتهادهم للفهم في الحقبة الواحدة، فهذه القراءة المتنوعة علي سبعة أحرف ممتدة بين عمر وصاحبه والعجوز والغلام. وشرط تعاقبي وفق السياق التاريخي للقراءة فهي متاحة منذ (إبراهيم) وحتي (الخلق جميعاً). وشرط متعال جامع وفق النوايا والغايات، فكلها تجمعها إرادة التعالي الي وجه الله كل حسب ما تيسر له. هكذا نري أن روايات الحديث علي اختلافها، تقوم بوظيفتين معاً: وظيفة **تشريعية** تبيح تعدد القراءات، ووظيفة **معرفية** غرضها التعريف بقراءة القرآن وشروطها. ومن ثم كانت اجتهادات المسلمين في تفسير القراءات السبعة علي معني التوسعة علي الخلق أو علي معني الحصر استجابة لهاتين الوظيفتين. وكانت مثل هذه التفسيرات بدورها نواة لنشاط معرفي واسع شمل علوم اللغة والبيان والبلاغة والتفسير والقراءات ..الخ كما سوف نري. غير أن هذا النشاط المعرفي الإنساني بوصفه علاقة جديدة بالمقدس ما كان يمكن أن ينجز إلا بفضل القراءة الثانية للقرآن التي تمت في عهد الصحابة.

نتائج إقرار مبدأ تعدد القراءات بين الإيجاب والسلب

يعلي مبدأ تعدد القراءات من قيمة الفرد وحريته ومسئوليته، في نفس الوقت الذي يؤدي إطلاقه الي الاضطراب وفوضي الفهم. فقد كان هذا المبدأ وراء تكفير المسلمين بعضهم لبعض بموجب القراءات المختلفة لكل منهم. وكأن الوعي الشفاهي القبلي الجاهلي –الذي تنافس بموجبه شعراء القصيدة الجاهلية النموذجية– قد سار مسيرته في اختلاف القراءات بين الأفراد الملتفين حول النص القرآني في مجتمع لم ينتقل الي الطور الكتابي بعد، فأورثهم بدلاً من النزال والمخاصمة القبلية تكفير بعضهم بعضاً. ومع ذلك كان من حسن الحظ أن حرية المسلمين في القراءة لم تكن تعدو الاختلاف في اللهجة أو

الحركات أو بعض الحروف والكلمات كما سبق وأن بينا في تفسير المفسرين للقراءات السبع. ذلك أن الوعي الشفاهي بطبيعته يتيح تغييراً محدوداً في إطار الصيغة، ولا يتيح تغييرات كبيرة أو جوهرية في النص المحفوظ.

وبهذا نصل الي أن كتابة القرآن قد حققت الشرط الأول للنزعة الإنسانية وهو تدوين المعارف التراثية الإنسانية السابقة عليه. غير أن هذا التدوين سرعان ما انقلب الي تقديس لهذا التراث. ومع مبدأ تعدد القراءات الذي أقره الرسول تحقق الشرط الثاني من شروط النزعة الإنسانية الإسلامية، وهو الارتفاع بقيمة الفرد. فكل شخصية تحتوي بذاتها علي خصوصية جديرة بالعزة والاحترام. لأنها قادرة على المبادرة وعلي إبداع المعني، وعلي الدخول مباشرة في علاقة مع المقدس دون وساطة من خلال القراءة. ولكن ذات الإنسان ليست بالضرورة ذاتاً خيرة صادقة. ولهذا أدت حرية القراءة الي كثرة الاختلاف والي التزييف والتعصب. كان لابد إذن من قراءة جديدة للنص تضعه في إطاره المحكم المكتوب، حتي لا يفقد الكتاب الديني أية موضوعية ممكنة. فقد كان الهاجس الذي أرق المسلمين وقد كفلت لهم حرية القراءة، هو كيفية التوفيق بين الالتزام والحرية، بين وحدة أمة المسلمين وتنوع إبداع أفرادها، بين جلال حفظ المقدس وترقي الجهد الإنساني لقراءته. وكيف لا يقلقون وقد ألزموا قراءة القرآن، وألا يتأتوا كتابهم ودينهم عبر وسيط. ومن ثم كانت السلطة التي اجتهد المسلمون علي صناعتها بموجب هذا الإشكال هي سلطة معرفية موضوعية منظمة ضابطة للقراءة. فما عاد من الممكن أن تظل حرية القراءة مجرد حساسية وتذوق فحسب، أو تعبير عن عصبية ومصالح فردية، تجنح بالقائمين عليها الي مزاولة مشوهة للنص. من هنا كان اجتماع الرأي منذ عهد أبي بكر، وحتي عهد عثمان بن عفان علي قراءة جديدة للنص حافظة لطابعه الكتابي بما يسمح لآلية تعدد القراءات في النهاية بالاستمرار دون أن تصبح مادة للتقاتل وتكفيرالرأي. كان من المهم الانفتاح بالقرآن علي آفاق جديدة من التأويل الكتابي. وبذلك بدأ المسلمون من خلال القراءة الثانية مسيرة لتأسيس المجتمع الإسلامي الأممي الذي تتلاقح فيه المعارف لتلد جديداً من خلال تحديد لمشارف الكتاب المقدس المعني بتعدد القراءات. بدلاً من المجتمع القبلي الذي تتكرر فيه المعارف لتعاود صراعها الأبدي.

ب - القراءة الثانية للقرآن: جمع القرآن بين دفتين وتوحيد الأمة

أقصد بالقراءة الثانية للقرآن، تلك القراءة التي حددها عثمان وجماعته للنص القرآني، وأثبتوها في نسخ مكتوبة، وزعت علي الأمصار الإسلامية. ونظراً لأهمية هذه القراءة وما دار حولها من جدل حاد قديماً وحديثاً، فسوف أعرض أولاً ما ورد بشأنها من أخبار، ثم أقدم لما ترتب علي هذه القراءة التاريخية من نتائج تزكية الوعي الكتابي بالقرآن، وما لازمه من قيم إنسانية.

الأخبار

- روي عن زيد بن ثابت قال، أرسل إلي أبو بكر مقتلَ أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إن عمرا أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشي أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أري أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتي شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأي عمر.

-قال زيد: وقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا أتهمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلي الله عليه وسلم، فتتبع القرآن واجمعه. قال زيد: والله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان بأثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن.. فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدورالرجال، حتي وجدت آخر التوبة "لقد جاءكم "مع أبي خزيمة الأنصاري الذي جعل النبي صلي الله عليه وسلم شهادته بشهادة

رجلين، لم أجدها مع أحد غيره، فألحقتها في سورتها، فكانت الصحف عند أبي بكر حتي توفاه الله، ثم عند عمر حتي قبض، ثم عند حفصة بنت عمر.

- إنما حمل عثمان الناس علي القراءة بوجه واحد علي اختيار وقع بينه وبين من شهده من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات والقرآن. وأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات علي الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن. ولم يحتج الصحابة في أيام أبي بكر وعمر الي جمعه علي وجه ما جمعه عثمان، لأنه لم يحدث في أيامهما من الخلاف فيه ما حدث في زمن عثمان، ولقد وفق لأمر عظيم، ورفع الاختلاف، وأراح الأمة[٢٢]

وتجمع الروايات على أن زيد بن ثابت كان قد عرض على الرسول العرضة الأخيرة القرآن ، ولذلك اعتمد عليه أبو بكر في جمع القرآن، كما اعتمد عليه عثمان في كتابة المصحف. كما روي أن عثمان أرسل إلى حفصة فبعثت إليه بما جمعه أبو بكر من صحف القرآن. ثم أرسل إلى زيد بن ثابت وإلى عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث فأمرهم أن ينسخوها في المصاحف. ثم قال للرهط القريشيين الثلاثة ما اختلفتم فيه انتم وزيد فاكتبوه بلسان قريش فإنه نزل بلسانهم. وفي رويات أخرى، قيل أن عثمان خطب في الناس، وعزم على كل رجل عنده شئ من كتاب الله لجاء به. فكان الرجل يجئ بالورقة والأديم فيه القرآن حتى جمع من ذلك كثرة. ثم دعاهم رجلا رجلا فناشدهم أسمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم. فيقول نعم، فلما فرغ عثمان من ذلك، قال: من أكتب الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله زيد بن ثابت قال فأي الناس أعرب؟ قالوا: سعيد بن العاص، قال: فليمل سعيد وليكتب زيد[٢٣]

كما تجمع الروايات على أن حذيفة بن اليمان قد استغاث بالخليفة عثمان بن عفان أن يدرك المسلمين، فقد اشتدت المجادلات العنيفة بينهم حتى أوشكت أن تصبح اشتباكاً مسلحا بين الجنود العراقيين والجنود السوريين عندما اجتمعوا في فتوح أرمينية وأذربيجان فتذاكروا القرآن فتعصب كل فريق لقراءته متمسكاً بمصحف الصحابي الذي أخذ عنه [٢٤]:

تأويل الأخبار

في هذه الأخبار نجد افراداً كثيرين - منذ عهد أبي بكر وحتي عهد عثمان بن عفان - وقد اشتركوا فيما أسميه بالقراءة الثانية للقرآن. لقد تم تأليف القرآن (أي جمع الآيات في سور) في زمن النبي. أما فكرة جمع القرآن في مصحف، فتعزي الي عمر بن الخطاب. وتم الجمع في زمن أبي بكر، فكان أول جامع لجملة القرآن، (أي أنه جمع الأوراق التي كان القرآن منتشراً فيها وربطها بخيط حتي لا يضيع منها شيء). أما نسخ القرآن في مصاحف وترتيب سوره ووضع أسمائها، فقد تم في عهد عثمان بن عفان (أي أن عثمان جمع ما كان منسوخاً من القرآن، وماكان مثبتاً منه في صدور الرجال، وذلك كله بمشورة من حضره من الصحابة مثل زيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبى زيد وغيرهم، قاصداً جمعهم علي قراءة واحدة ونسخة واحدة، وإلغاء ما عداها وحرقه.). ويرجع أمر تسمية هذه النسخة المجموعة والمكتوبة باسم المصحف الي جماعة المسلمين في عصر عثمان[٢٥]، حتى بدت هذه القراءة الثانية بمثابة تشكيل للجنة كتبت نصا موحدا للقرآن[٢٦]

والمتأمل لعملية القراءة التي تمت في عهد عثمان يري أنها حركة تجديد للقراءة فيها جرأة وإبداع، ساهمت فيها مجهودات فردية ضخمة، ولا تعني جدة الفكرة انقطاعها التام عن الأداء الأصلي للنص، وإنما يمثل قيامها-في تقديري- أصعب عملية تحقيق للأداء القرائي المتنوع الذي أباحه الرسول. وتكمن الجدة والإبداع في كونها قراءة شاقة تمت وفق إجراءات غاية في الصعوبة، اعتمدَ فيها علي العاملين معاً: الكتابي والشفاهي. إذ تم عرض ماكان يحفظه الصحابة من القرآن علي ما نسخه النساخ من آياته في صحف متفرقة عند الكتبة، ومقارنة كل ذلك بالنسخة الجامعة للقرآن التي كانت موجودة لدي حفصة ابنة عمر بن الخطاب ومع ذلك فهذه القراءة وإن شابها تجنب من قبل عثمان لقراءة ابن مسعود وآخرين، إلا

أنها من جانب آخر قد اتسمت بكثير من الموضوعية العلمية التي تمثلت في اجتهاد بالغ للأخذ بآراء الصحابة والحفظة والكتبة، وجمع شتات المنسوخ من القرآن من عند كل ناسخ والاستماع الي جل المحفوظ، والمطابقة والتوفيق بين المحفوظ والمكتوب. كما لم تكن المواد المقدمة من قبل الحفظة والكتبة محل ثقة عمياء، وإنما كانت محل استقصاء، وتتبع لأكثر من شهادة، فإن الصحابة كانوا لا يحسنون التهجي، وقد يكتبون غير ما يقرءون علي وجه من وجوه الكتابة، أو يكتبون بحرف من القراءات[٢٧] كما لم يكن القرآن جميعه في متناول الصحابة يستطيعون أن يفهموه -إجمالا وتفصيلا- بمجرد أن يسمعوه، وليس بصحيح ما يقوله ابن خلدون من أن القرآن نزل بلغة العرب وعلي أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه.. فليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة كلهم أن يفهموه.. لأن فهم الكتاب لا يتطلب اللغة وحدها، وإنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب في رقيه.. هكذا كان شأن العرب أمام القرآن، فلم يكونوا كلهم يفهمونه إجمالا وتفصيلا وإنما كانوا يختلفون في مقدار فهمه ..كما لم يدع أحد أن كل فرد في أمة ما يعرف جميع ألفاظ لغتها، وقد روي عن عمر أنه لم يعرف معني أبا ومعني التخوف. كما اختلف الصحابة في تفسير معني الآيات.. ولم يكن شائعاً في عهد النبي حفظ القرآن جميعه.. وكان حفظ القرآن موزعاً علي الصحابة[٢٨] هذا علاوة على أن خطوط الكتابة في ذلك العصر الشفاهي لم يكن قد استقام لها الوضوح والضبط اللازمين لتحديد ما يقرآ وحتى هؤلاء الذين كانوا يكتبون الوحي لم يكونوا مهرة في الكتابة. ولا كتابتهم سائرة على نمط واحد، ولا خاضعة لقوانين الإملاء فكتبوا لا أذبحنه بزيادة ألف وكذلك لا أوضعوا، وكتبوا بأييد بياءين، وكتبوا، امرأة فرعون وقرت عين لي ولك، بتاء مفتوحة، وحذفوا الألفات من مواضع مع تساويها في نظر الإملاء، ،وسبب ذلك كما يعلله ابن خلدون ضعفهم في صناعة الخط، وانهم لم يبلغوا حد الإجادة فيه[٢٩] وقد ادي خلو الخط العثماني من التشكيل والنقط واختلاف خطوط النساخ وخطأ بعضهم، الي اختلاف القراءات، فمثلاً قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى وخلف بالزاي: كيف ننشزها (في سورة البقرة ٣٥٩)، والباقون بالراء المهملة، من أنشر الله الموتي: أحياهم..ومثل قولهم الله الغفور، وإن الله هو الغفور[٣٠]

أما ترتيب السور فهو ترتيب المصحف العثماني بدأ من بالفاتحة وانتهى بالناس. وكان ثمة خلاف الصحابة في ترتيب السور. فالسور الأربع المدنيات الأولى من ترتيب المصحف العثماني، وإن كان مصحف ابن مسعود قدمت فيه سورة النساء على سورة آل عمران، وترتيب بعضها بعد بعض ليس أمراً أوجبه الله، بل أمر راجع إلى اجتهادهم واختيارهم ولهذا كان لكل مصحف ترتيب. ولكن ترتيب المصحف العثماني اكمل[٣١] وفي هذا المصحف رتبت السور ترتيبا تنازليا من حيث الطول باستثناء سورة الفاتحة، التي افتتح بها الكتاب.

و أياً كان الرأى -في النهاية- في مدي مطابقة هذه القراءة للنص الأصلي كما قرأه وكتبه رسول الله، فإننا لا نستطيع أن تغفل أموراً أساسية منها: أن القراءة الثانية للقرآن لم تكن قراراً تعسفياً عشوائياً، فهذه قراءة تمت فيها الموازاة بين قراءة الرسول وقراءة المسلمين في حياته ومن بعده، علي اختلاف هذه القراءات وعلي تقاربها. ولو كان الأمر يسيراً وواحداً لما احتيج لكل هذه الجهود للاتفاق علي أداء قرائي وكتابي واحد للقرآن، ولما احتاط زيد بن ثابت في الاستماع لشاهدي عدل علي الأقل حتي يستوثق من صحة القراءة، ولما استبعدت قراءات بأكملها، وأقرت أخرى.

كما أن بالملاحظة مثل هذه القراءة لم تقم علي دعوي عصمة حافظي القرآن من التحريف والنسيان والخطأ (كما في دعوانا اليوم) وإنما قامت علي أساس التحقيق.وعلي هذا لم يكن قطع الرأي أمرا يسيرا، وإنما تم الاتفاق علي نسخة واحدة للقرآن وفق عمليات - جد رائدة في الثقافة العربية - من المضاهاة والموازنة بين المكتوب (الذي لم يكن محدداً بعد التحديد بالتنقيط والتشكيل والترقيم والتصنيف للسور بالشكل الذي نعرفه الآن)، والمحفوظ (الذي تراوح بين تعدد اللهجات، وتحريفات الذاكرة، واختلاف أداء المعني المفهوم عن النص بين الحفظة). نحن إذن بإزاء مشروع تحقيق قرائي هائل اجتمعت عليه الأمة

وشكله تنوع مجهودات أفرادها لإعادة قراءة القرآن.

على أنه من الجدير هذا الإجراء قد تم في زمن قريب من حدث الوحي أي بعد حوالي بضع عشر سنين من وفاة الرسول (إذ توفي الرسول عام ٦٣٢ م، وتم الجمع في عهد أبي بكر ٦٣٢ -٦٣٤، والنسخ في عهد عثمان -٦٤٦ ٦٥٦). ويرجح أن الجمع والنسخ الذي قام به عثمان وجماعته قد تم في عام ٣٠ هـ أي بعد العرضة الأخيرة علي الرسول عام ١١ هـ بتسعة عشر عاماً (٣٣)، هو زمن لا يدع مجالا كبيرا في التشكيك في ذاكرة الحفظ، كما هو الحال مثلا بالنسبة للذاكرة الحافظة للحديث الذي جمعه البخاري بعد حوالي ٢٠ سنة بعد وفاة الرسول). فنحن نستطيع أن نتذكر بسهولة نصاً حفظناه منذ بضع عشرة سنين حتي في إطار وعينا الكتابي الحديث. كما أن حرية المسلمين في القراءة التي أتاحها الرسول لم تكن تعدو الاختلاف في اللهجة أو الحركات أو بعض الحروف والكلمات كما سبق وأن بينا ولاحظنا في تفسير المفسرين للقراءات السبع. ذلك أن الوعي الشفاهي بطبيعته يتيح تغييراً محدوداً في إطار الصيغة، ولا يتيح تغييرات كبيرة أو جوهرية في النص المحفوظ.

وأخيراً علينا أن نري أن المادة الأصلية المكتوبة كانت مادة متاحة للقراءة منذ الوحي بها كما سبق وأن أشرنا لذلك مراراً. وأنه ما كان ممكناً أن تقوم هذه الحركة العلمية أصلاً ما لم تكن هناك نسخة أساسية مكتوبة للنص وإباحة لقراءته. إن قراءة القرآن علي النحو الجامع الذي أقره عثمان وجماعة المسلمين لم يكن سيراً علي تقليد سابق، ولا سنة معروفة عن النبي، وإنما هي قراءة تحقيق جديدة للنص القرآني المكتوب والمحفوظ، اقتضتها ضرورة علمية لتجاوز الوعي الشفاهي، واقتضاها الظرف التاريخي الطارئ المتمثل في مقتل معظم الحفظة في حروب الردة ودخول أهالي البلاد المفتوحة ممن لا يحسنون القراءة بالعربية في الإسلام، بل واختلاف قراء العربية المجيدين لها فيما بينهم.

وقد نتج عن هذه القراءة الجماعية الشاقة، جمع القرآن بين دفتين وترتيب سوره ووضع أسمائها، وتحديد أدائه بلغة قريش. وهذه كلها جهود إنسانية نجحت - في تقديري - في تحديد المشارف التي تتحرك من خلالها كل قراءة. وأهم من كل ذلك كان في مثل هذا الاجتماع تجنباً لتفتت اللغة بين اللهجات المتباينة، وتحقق لمصلحة أمة أرادت التخلص من مبناها القبلي الشفاهي والدخول في رحاب المجتمع المدني الكتابي بمقتضي دينها الجديد. إذ كانت هذه القراءة الثانية للقرآن حصيلة الشعور العميق لدي أبناء الأمة (وليس القبيلة)، بما يوحدهم من قيم روحية ومعرفية وإنسانية جديدة.مما انعكس علي قراءتهم للنص، فمضوا به الي مجال النفوذ اللغوي، جامعين له مزايا النص الكتابي من جهة، ومزايا اللغة المركزية التي يتوحد حولها أبناء الأمة من جهة ثانية: فاللغة المكتوبة باقية في حين أن المنطوقة زائلة، وهي المادة الوحيدة الموثوق بها، والتي من الممكن نقلها عبر مسافات بعيدة علي عكس المنطوقة..إن وجود دعائم التوحد بشكل واسع وقوي بين جماعة ما ليبرز ما يسمي باللغة الوطنية، وهذه اللغات الوطنية..تتكون في معظم الأحيان إما من لهجة معينة اختيرت لتقوم بوظيفة عامة، وإما من مجموعة من اللهجات طفت علي السطح، أو حدث توفيق بينها كحل وسط. ويحدث هذا عادة استجابة لحاجة ملحة في التفاهم العام

ولكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن الصيغة المكتوبة تقوم بدور هام في تعطيل تيار التغير الذي يلحق لغة الكلام بسرعة. فإن لغة الكلام إذا تركت وشأنها تكون عرضة لتغيرات طبيعية فطرية تبعدها عن المركز تعبر عن نفسها بسرعة خلال الزمن وتظهر في شكل لهجات عبرالزمن. وكلا العاملين (التطور الفطري والانقسام الي لهجات) يعوق تحقق الغاية العملية للغات وهي الاتصال. أما الصيغة المكتوبة فهي بفرضها مستوي معيناً من الصواب -مهما كان تعسفياً- تعطل حركة هذين العائقين وتقلل من فعاليتهما..اللغة المكتوبة إذن تساعد علي تحسين وسائل الاتصال- حتي في مجالات التفاهم الشفوي- بين أعضاء الجماعة اللغوية الواحدة. إن فائدتها -علي الأقل- تتمثل في إضفاء روح اللغة الأدبية المشتركة -التي تتمتع باهتمام الدارسين- علي اللغة المتكلمة ليسهل التفاهم بها، وإلا فمن المشكوك فيه أن يتمكن

رجلان..أحدهما من الشمال والآخر من الجنوب من أن يتفاهما بسهولة.[٣٣]

وإذا ما تأملنا هذا النص لعالم اللغة ماريو باي، نجد أن هناك -في الحقيقة- نوعين من الوحدة اللغوية عند أي جماعة إنسانية: وحدة لغوية طاردة عن المركز، ووحدة جاذبة إليه. فهناك حد أدني من الاتفاق اللغوي بين أي جماعة، وحد أقصي من هذا الاتفاق. ولكل منهما وظيفة مختلفة عن الآخر، الحد الأدني من الاتفاق اللغوي يغري بالتمرد علي المركز اللغوي والتشعب الي لهجات. أما الحد الأقصي فهو يستوعب اختلاف اللهجات في إطار المركز الجامع. وقد كانت اللغة العربية الرسمية الجامعة للقبائل العربية قبل الإسلام في أسواق قريش -في رأيي- هي لغة الوحدة الطاردة المطورة للهجات القبائل. ولم تكن لغة قد اتفق بين القبائل علي أن تكون أداة توحدهم وغايته كما يري معظم المؤرخين. وأياً كان الأمر فهو في حاجة الي المزيد من التدقيق والدرس. ولكن ما نلاحظه في هذا المقام هو أن اللغة العربية الرسمية التي حفظها الوعي الشفاهي الجاهلي، كانت لغة الوحدة الدنيا الباعثة علي التعصب للأقوي، أوالوحدة التي تنطلق منها قصائد القبائل في تنافسها المتفاخر. فى أنه فى المجتمع القبلي الجاهلى لم تكن هناك لغة واحدة، وإنما كانت هناك عدة لهجات ذات نفوذ مثل لهجة قريش وقيس وتميم وأسد، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، وقد اعتمدت هذه اللهجات عند علماء اللغة والنحو فيما بعد بوصفها لهجات رسمية. وفي تقديري أن ماندعوه باللغة المشتركة كان من صنيعة المسلمين وقد أتاهم كتاب يوحد أكثر مما هو واقع الأمر في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ولذلك عكف المسلمون علي تبيان معالم هذه اللغة المشتركة اعتماداً بصفة أساسية علي لغة قريش التي منها رسول الله، وعلي جمعهم لكل لهجات العرب المستخدمة. من أجل ذلك ظهر ما سماه اللغويون المحدثون بخلط اللغويين القدامي بين اللغة الفصحي واللهجات، وماسموه بمشكلة أخذ اللغة عن كل العرب حتي الأطفال والمجانين والنساء. حتي بدت اللغة العربية التي ضمها المعجم العربي أوسع بكثير من اللغة الرسمية التي تعارف عليها نفر من الجاهلية عرف بالخاصة الذين كانوا يختلفون فيما بينهم أيضاً لحناً ولهجة، ولكنها بدت في النهاية موضوع اجتهاد المسلمين في جمع لغات العرب ودأبهم علي اصطناع لغة مشتركة منسجمة وموحدة. وذلك لما وعوا أهمية الاتفاق علي لغة مشتركة مكتوبة ينسخ بها القرآن. فالوحدة اللغوية الرسمية الجاهلية كان يوازنها في الطرف المقابل الصراع المتعصب المتقاتل بين القبائل الذي فتتها الي لهجات. في حين أن ثبات النص القرآني بين دفتين في عهد عثمان سوف يوازنه في الطرف المقابل محاولات المسلمين للبحث والمعرفة الجامعة لكافة اللهجات، كما سوف يوازنه البحث عن القواعد والمعجم الذي يكفل تنوعاً لقراءة النص القرآني بين الأفراد والجماعات.

بعد نسخ القرآن علي هذا النحو من التحقيق بدت اللهجات لدي علماء المسلمين وكأنها تنويعات علي اللغة الرسمية أو سلسلة من الخصائص المحلية غير المتناهية مع بعض ملامح مشتركة من ناحية، وملامح متباينة من ناحية أخري[٣٤]، وبهذا النسخ أيضاً أمكن توظيف التنويعات الدلالية الحاصلة من اختلاف الاستخدام اللغوي للأفراد وللقبائل لخدمة اللغة العربية المركزية.ومن ثم أصبح الاختلاف اللغوي الجاهلي الرسمي والهامشي اللهجي كله مستثمرا لصالح اللغة المهيمنة مثرياً لها ومعيناً علي فهمها. وعلي هذا أري أن الوحدة اللغوية المكتوبة المتفق عليها لنسخ القرآن، كانت وحدة جاذبة للتآلف ولانطلاق العلوم: فهي تجمع بين مبتدأ اللغة الجامعة علي الحد الأدني من التفاهم بين جماعة ما قبل الإسلام وإرادة منتهي الفهم لهذه اللغة.

فالصيغة المكتوبة للنص القرآني قامت بدور معطل للتغير اللهجي، إلا أنها لم تعق نمواللغة ولم تؤد الي جمودها بموجب أمر القراءة بعبارة أخري كانت كل قراءة جديدة للكلمات في النص الديني تعتمد بالضررورة وبالموازاة لها علي كل إضافة إبداعية جديدة لاستعمال الأفراد وتنوع ابتكاراتهم. بهذا المعني كان نسخ القرآن نصاً مفتوحاً محفزاً للقراءة والكتابة، ومعوقاً لتفتت الأمة اللهجي في ذات الوقت.فالهيمنة اللغوية الثابتة للنص يحييها عامل التغيرالقرائي والإبداع المعرفي بكل ما يقتضياه من

اجتهاد إنساني.علي هذا نفهم كيف يصبح تعطيل الاجتهاد والقراءة عملاً موازياً للتفتت اللهجي ولتحلل اللغة المشتركة.

نتائج توحيد الأمة حول "المصحف" بين الإيجاب والسلب

بعد هذا التحليل، ربما تتضح لدينا الرؤية، لنجد أن الذين يرون في قرارعثمان ابن عفان وجماعته تعسفاً لا يدركون معني الاتفاق العلمي وإرادة التوحد الروحي للأمة حول قيم إنسانية جديدة مشتركة، ولا يحسنون قراءة ما أوردته الأخبار عن مشقة هذه القراءة ومعناها البعيد. كما نري أن الذي يرون في قراءة عثمان وجماعة المسلمين في عصره تقليداً راسخاً، لا يدركون أن نسخ القرآن بهذه الصورة كان تجديداً لقراءة النص بما يوازي بين قراءة الرسول وبين تعدد قراءات المسلمين لكتابة نص موحد. كما يجانب الصواب هؤلاء الذين يرون في قراءة عثمان القراءة النهائية والحاسمة للنص القرآني، إذ توالت عليها العديد من القراءات والجهود لضبط النص حتي وصل إلينا في شكله الحالي من الخط والتلاوة.

وها نحن نري هذه القراءة المحورية الكبري للقرآن في تاريخ الثقافة الإسلامية، وقد أريد بها تحقيق الشرط الثالث من شروط النزعة الإنسانية الإسلامية، وهي إنتماء الفرد الي الجماعة. فإذا ما كانت كتابة القرآن قد استدعت تقييد الآثار والأخبار الماضية بالكتابة، بما يجعل الماضي مخزوناً ثقافياً صالحاً للمعرفة وللتجاوز. وإذا كان إلزام القرآن للمسلم بالقراءة -مقترناً بمبدأ تعدد القراءات- قد تعالي بقيمة الفرد الإنسان بما يكفل حريته ومسئوليته، فإن مبدأ الاتفاق علي ما يفيد الأمة كان تتويجاً أوتثقيفاً لهذه الجهود والحريات الفردية بما يطوعها في سبيل القيم الكبري المشتركة. فلا يكفي للإنسان كي يكون إنساناً أن يكون حراً ومريداً فحسب، وإنما أن تكتمل هذه الحرية والإرادة بانتمائه للآخر ولقيم تعلو علي قصورأو غرورأو حتي نجاح شخصه ومصالحه الخاصة. وهذا بالضبط هو ما يعرف «النزعة الإنسانية»: إذ يطلق لفظ إنساني علي كل من يهتم أو يتخذ هدفاً له الصالح العام لجميع البشر[٣٥]. ويجب التنويه أن الهدف العام هنا ليس تنسيقا بين المصالح الفردية بقدر ماهو تعال بالجميع الي حد القاعدة الذهبية الأخلاقية والتي يتم بها معرفة الله، هذه القاعدة التي تقوم علي أساس تحقيق المنفعة من خلال التضحية بالنفس، أو الاجتهاد دون انتظار الجزاء.[٣٦]

علي أن القراءة الثانية للقرآن -من جانب آخر- قد اتخذت ذريعة لتفتيت وحدة الأمة فيما يعرف في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبري. في هذه الفتنة التي تلت مقتل عثمان وانجاز القراءة الثانية للقرآن، انقسم المسلمون شيعاً ما بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن سفيان وعائشة. ذلك أن مركزية وهيمنة النص القرآني التي قد وضعت أسسها كما سبق التوضيح، لم تحتفظ فقط بالدور الكتابي الإيجابي لها، ولكنها أبقت علي الجانب السلبي للكتابة بوصفها سلطة، كما أبقت علي غير قليل من ملامح الوعي الشفاهي الجاهلي ليصبح النص المكتوب حجة قوية للتعصب للرأي. فالتنوع لم يعد قاصراً علي التنوع في الأداء الشفاهي للنص، وإنما تحول الي اختلاف في التأويل للنص المكتوب.

فقد كان قوام فتنة الخوارج وعلي ومعاوية تأويلات متضاربة للنص القرآني المكتوب، وليس مجرد أداء شفاهي مختلف. واعتقد الخوارج - أنهم وحدهم فيما وضعوه من نظرية في الخلافة، والخروج عن التحكيم، والطعن في أصحاب الجمل طلحة والزبير وعائشة، جديرون باسم الخوارج المشتق من آيات الكتاب الكريم. فهم يعتبرون أنفسهم المقصودين بقوله تعالي: ومن يخرج من بيته مهاجراً الي الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره علي الله. وسموا أنفسهم بالشراة: ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضاة الله، يتأولون القرآن لصالحهم ويكفرون من عداهم. وبذلك بدأت مرحلة طويلة في تاريخ الثقافة الإسلامية من التحول بالتعصب الشفاهي القبلي الجاهلي، الي تعصب كتابي تأولي مذهبي.

ومنذ ذلك العهد تم تسييس الدين وإخضاعه لنفس الآلية التي وضعت القصيدة الجاهلية بموجبها في إطار دعائي قبلي. فما معني رفع المصاحف علي الرماح في هذه الفتنة الكبري، إن لم يكن الاحتكام لكتاب

الله يقصد به الاستناد لموضع النفوذ أو السلطة الكتابية الكلية للنص، تلك التي يدعي كل سيف حيازتها. فالنزاع بين القبائل الذي عبر عنه تفاخر قصائد الشعراء وهجاؤهم بعضهم لبعض، تحول بموجب الكتاب المثبت الموحد للأمة الي نزاع علي حكم هذه الأمة، والي تقاتل أصحاب التأويلات والقراءات المختلفة للقرآن علي النيابة عن الله ورسوله للحكم، بدلا من تمثلهم لهذه التأويلات جميعاً كقراءات إنسانية للمقدس. وهكذا ظلت النزعة الإنسانية التي أريد تحقيقها بالقراءة الثانية للقرآن (جمع المصحف بين دفتين) قيد التوتر بين ماضيها الشفاهي الجاهلي، ووعدها الكتابي القرآني. وعلي هذا لم يكتف المسلمون بهذه القراءة، وتوالت قراءات أخر ساعية الي الحفاظ علي الطابع الكتابي للقرآن، وعلي الطابع الحيوي الإنساني لقراءته في آن.

ج- القراءة الثالثة للقرآن

ضبط النص وتوالد العلوم المستقلة عنه: تشكيل الضمير الإنساني

تمتد ما أسميه بالقراءة الثالثة للقرآن منذ جمع المصحف بين دفتين وحتى أفول الحضارة الإسلامية الذى يؤرخ له المؤرخون بصفة عامة ببداية القرن السادس الهجرى «الثانى عشر الميلادى» ولم تكن هذه القراءة الثالثة للقرآن منبتة الصلة بالقراءتين السابقتين، وإنما كانت اجتهادا بالغا من قبل المسلمين لتجاوز مشكلات القراءة الأولي الحرة وما قد ينحرف بها الي الفوضي المزكية للمصالح الأنانية والخاصة للأفراد، ومشكلات القراءة الثانية الموحدة للأمة وما ينحرف بها الي نزاع دوجماطيقي منقاتل من أجل السيطرة علي الجماعة. ومع ذلك فما كان من الممكن لنا أن نتصور نهضة هذه القراءة الثالثة للقرآن لولا تراوحها بين شرطي الحرية الفردية والوحدة الجماعية اللذين تم الترسيخ لهما -بموجب القراءتين السابقتين- كقيم قارة في ضمير القارئ المسلم.

ومن ثم حاولت القراءة الثالثة تقديم أطروحتها الخاصة بالموازنة بين الفرد والجماعة في قراءة كتاب الأمة الإسلامية. فتميزت هذه القراءة عن سابقتها بخصيصتين، وهما: الاجتهاد والابتكارالفردي، (فلم يكن ثمة اتفاق علي قراءة موحدة بعينها كما كان الحال بالنسبة لقراءة عثمان)، وخصيصة الانتماء الي الجماعة علي اتساع مناحيها، إذا شارك في هذه القراءة المسلمون علي اختلاف مذاهبهم وأصولهم الجنسية والثقافية والعرقية والدينية والسياسية (فتحددت معالم جديدة لقارئ القرآن الأتقي والأعلم والأكثر اجتهاداً بغض النظر عن جنسه ولونه وأصله). وتحركت هذه الموازنة بين الفردي المبتكر والجماعي المتسع بين حدين: الحد الأدني من الاتفاق وهو ضبط النص القرآني ضبطاً كتابياً محكماً، وحد أقصي غائي وهو الاجتهاد في فهمه واستنباط معانيه وأسراره. وبين الحدين: الحد الثابت والحد اللانهائي، تم توليد العلوم المستقلة عن النص القرآني مثل علوم النحو واللغة والموسيقي والعمارة والفلسفة والرياضة وغيرها من علوم الحضارة الإسلامية. ولم يكن القرآن بهذا المعني كتاباً علمياً أو تشريعياً أو سحرياً، أو كتاباً يحتوي علي كل العلوم أو ينبئ بالنظريات العلمية والأحداث التاريخية الجزئية، وإنما هو كتاب ديني محفز للاستعلام وللمعرفة من جهة، ولتشكيل ضمير أخلاقي يتعالي بالمعارف علي اتساعها واستقلالها عنه من جهة ثانية. فالحضور المعرفي في القرآن هو حضور محفز وحضور غائي وليس حضوراً حرفياً للمعارف والعلوم الإنسانية.

بالقراءة الثالثة للقرآن تم انتقال الأمة إلى طور أبعد فى وعيها الكتابى، وإلى استحداث تغييرات فى البنية العقلية والاجتماعية لمستخدمى اللغة العربية. ذلك أن الثبات الكتابى للقرآن الذى بدأ باستكتاب الرسول للوحى ونسخ عثمان للمصحف بين دفتين لم يكتمل إلا فى مرحلة متأخرة حيث تم تشكيل الكلمات وضبط الحروف. وما أن أثبت النص حتى أصبح وسيطا للمعرفة بالمعنى العميق ففى الثبات الكتابى نوع من المحافظة التى تفتح المجال واسعا للتجريب الذهنى ولتخزين المعرفة خارج الذهن، إذ أن التحليل المتتابع المطوّل أصبح أمرا ممكنا فقط مع دخول الكتابة فى لا وعى الإنسان، ولذلك تصبح اللغة من أول

الأشياء التى غالبا ما يقوم أصحاب الكتابة بدراستها، إن حس الكتابيين بالتحكم فى اللغة مرتبط ارتباطا لصيقا بالتحولات المرئية للغة، إذ كيف يمكن أن يعيش الكتابيون دون معاجم، ودون قواعد نحوية مكتوبة ودون ترقيم ودون كل الوسائل الأخرى التى تحيل الكلمات إلى شئ يمكن أن تبحث عنه أو فيه؟!(٣٧).

بهذا الثبات المنفتح على التجريب والمعرفة لم تعد الجماعة السلامية منتمية إلى أسطورة القيم العليا القبلية الواجب تكرارها فيما يشبه الطقوس المستدعية للماضى الدائم، فكل ثقافة إنسانية كما يرى مالينوفسكى تتحكم فيها أسطورة ما، وهذه الأسطورة هى المؤسسة للجماعة المتواصلة كما يرى بول ريكور، ولكن هذه الأسطورة المؤسسة القابلة للتصديق هى أقرب الأشياء إلى الأيديولوجيا السياسية كما لاحظ كلود ليفى شتراوس، ولها طابع إرهابى وقمعى، إذ تعتمد على بلاغة الإجماع وعلى ضمنية تثبيت الماضى واستهلاكه كما يرى جان فرانسوا ليوتار، ولكن المجتمع العربى تحول بالقرآن إلى منظومة معرفية كبرى ميزت حضارته الإنسانية المبدعة وهى «منظومة قراءة القرآن»، وقد حقق القرآن المقروء ميزة الوصل بين الجماعة المومنة به وميزة إبداع الأفكار المتجددة، فالقيم هنا ليست كامنة وراء النص ولا فى البنية الظاهرة له، ولا فى السياق المعاش الذى نزل فيه، وإنما هى منبسطة أمامه تتطلب القراءة والاستكشاف. وذلك لأن الكتابة تحدث فى الخطاب تغيرا أساسيا، إنها تلغى مسألة المرجع كتجربة حياتية معاشة، لصالح المعنى القائم على شبكة من العلاقات الداخلية فى النص ذاته، بين الرسالة التى تحملها الكلمات وبين المعنى المسكوت عنه والمختفى، وبين تراكب عدة طبقات من المعنى، أو حتى الارتباط الخاص بين عدة شفرات خارجة عن النص وقد استعيد توظيفها من داخل بنية النص ذاته، الكتابة لا تلغى الوظيفة الأساسية للخطاب (المنطوق والمكتوب) والتى تتمثل فى قائل يقول شيئا لآخر عن شئ ما، ولكن الكتابة تحول هذه الوظيفة من إطارها الشفاهى الذى يواجه فيه المتكلمون بعضهم بعضا، ويشيرون إلى العالم المحيط بهم الذى يشتركون فيه، إلى إطار متعال، تواجه فيه الكلمات كل من يستطيع القراءة، مشيرة إلى عالم ليس هنا بين المتكلمين، وإنما إلى عالم النص ذاته. (٣٨).

ونظرا لطول هذه الحقبة التى تحققت فيها هذه القراءة الثالثة للقرآن، سأكتفى - فى هذا المقام - بضرب الأمثال على هذه القراءة، والتى تتمثل أهم خصائصها فى كونها قراءات فردية طابعها الابتكار شارك فيها المسلمون وغيرهم على اختلاف أصولهم الجنسية والثقافية والعرقية والدينية والسياسية، وعنها تولدت العلوم المستقلة عن النص القرآنى، حتى اختفى فى بنيتها التحتية القرآن كأصل كتابى محفز لها، وإن طبعها بطابعها الحضارى الإنسانى.. وسوف ندرس هذه القراءة وما تولد عنها من علوم إنسانية استقلت عن النص من خلال ثلاثة مداخل تتعلق بالأداء القرآنى والخط القرآنى والمعنى القرآنى.

ضبط الأداء القرآني

أدت محاولات المسلمين المستمرة لضبط الأداء للنص القرآني الي توليد العلوم المستقلة عنه. وقد بدأوا مسيرتهم هذه من خلال توجيه اعتراضاتهم علي "القراءة الثانية" قراءة عثمان وجماعته. إذ احتج عليها فريق منهم – بوصفها قراءة غير مسبوقة، غير تابعة لسنة رسول الله الذي لم يجمع المصحف بين دفتين. واحتج آخرون في المقابل علي حرق عثمان للقراءات الشاذة، فهذا –بحسب رأيهم– مما لم يجزه رسول الله الذي قرأ القرآن بلهجة قريش ولكنه أباح تعدد القراءات وشهد لقراءة ابن مسعود. وعلي هذا رفضها بعض المعاصرين لعثمان بوصفها قراءة محدثة. في حين استبقي آخرون هذه القراءة، وعرفوا فيها طابعها الوحدوي العاصم من الفوضي، ولكنهم وجدوا فيها قصوراً يحول دون التمثل الكتابي للنص علي نحو أدق وأكمل، والتمثل البياني للمعني علي نحو أرحب. ومن ثم اختلفت القراءات الخاصة بالأداء في شتي الأمصار الإسلامية التي وصلتها النسخة العثمانية المكتوبة، مما أدي الي اتساع الروايات اتساعاً سجلته الكثير من الكتب العربية مثل كتاب التبصرة لابن أبي طالب القيسي والكافي لابن شريح الأشبيلي وغيرهما.

غير أن المعترضين سواء علي الأداء الواحد لقراءة عثمان، أوعلي فوضي القراءات، احتفظوا في كل الأحوال بحريتهم في الاعتداد بأكثر من قراءة ولكن في إطار من المعرفة المنظمة. ومن هنا نشأ علم القراءات فقام جهابذة الأمة، وبالغوا في الاجتهاد وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا الصحيح المشهور والشاذ. فكان أول من تتبع القراءات وتقصي أنواعها هارون بن موسي القارئ النحوي المتوفي ١٧هـ. وكان أول من صنف فيها أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفي سنة ٢٢٤ هـ، الذي استقصي منها خمسا وعشرين قراءة. ثم أحمد بن جبير الكوفي، ثم اسماعيل بن اسحاق المالكي صاحب قالون، ثم أبو جعفر بن جرير الطبري، ثم أبوبكر بن عمر الدجوني، ثم أبو بكر مجاهد الذي كان أول من اقتصر علي سبعة قراءات ممثلة لسبعة أمصار: نافع بن أبي نعيم من أهل المدينة، أبو عمرو بن العلاء من أهل البصرة، عاصم بن بهدلة الأسدي من أهل الكوفةو علي بن حمزة الكسائي من أهل العراق، عبد الله بن كثير من أهل مكة، عبد الله بن عامر اليحسبي من أهل الشام، حمزة بن حبيب الزيات من أهل الكوفة. ثم قام الناس في عصره وبعده بالتأليف في أنواعها جامعا ومفردا وموجزا ومسهبا، وأئمة القراءات لا يحصون، وقد صنف طبقاتهم أبو عبد الله الذهبي، ثم أبو الخير الجزري في كتابه الشهير «النشر في القراءات العشر»، وأحسن الموضوع للقراءات السبع «التيسير» لأبي عمر الداني و«الإقناع» لأبي جعفر الباذش، وفي القراءات العشر «المصباح» لأبي الكرم الشهروزي [٣٩]

وهكذا كانت الاعتراضات – علي قراءة عثمان الواحدة أوعلي فوضي القراءات – بمثابة قراءة ثالثة للقرآن مفيدة من جهتين: الفائدة الأولي هي تدوين مختلف القراءات الشاذة للقرآن التي نسبها علماء المسلمين الأوائل لأصحابها. والثانية هي افتتاح هذه القراءات – وقد تم تقصيها وتصنيفها– لمجال واسع من الاختيارات والدراسات العلمية. فقد قام كل علم القراءات علي أساس تعدد أوجه القراءة والشروط اللازمة لصحة القراءة في تراوحها الواسع بين الجواز والمنع. حتي بات من الضروري أن يلم القارئ بها جميعاً، وألا يتعصب لواحدة منها، وإن كان مخيراً فيما يتبع منها وأما القراءات والروايات والطرق والأوجه فليس للقارئ أن يدع منها شيئاً، أو يخل به، فإنه خلل في إكمال الرواية الأوجه، فإنها علي سبيل التخيير.

كذلك لم تكن القراءات الشاذة موضع تهميش أو مصادرة، وإنما عامل إستفادة في تنوير المعاني الغامضة من القرآن ودراسة العربية، فهذه الحروف وما شاكلها صارت مفسرة للقرآن فأدني ما يستنبط منها معرفة صحة التأويل، والقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبين معانيها[٤٠] وهكذا أثبتت قراءة ابن مسعود من خلال مبحث تعدد القراءات، كما تم توجيه القراءات الشاذة فأصبحت فناً، به تعرف جلالة المعاني وجزالتها، وأفردت للقراءات الشاذة كتباً منها كتاب «الحجة» لأبي علي الفارسي، و«الكشف» لمكي و«الهداية» للمهداوي ومن أحسنها كتاب «المحتسب» لابن جني وكتاب أبي البقاء وغيرهم. فى المقابل ألف كتب عدة للحد من حرية القراءة مثل ما ألفه شمس الدين النويرى فى الرد على القراءات الشاذة، كما حوكم آخرون بسبب تبنيهم لقراءات غير متعارف عليها[٤١].

وهكذا ساهم علماء التجويد والقراءات بقدر هائل في اتساع العلوم اللغوية. إذ اقتضي رصد أوجه الخلاف بين القراءات، مراجعة الإعراب والنحو والتفسير والقصص والفقه ولهجات العرب وطرق نطق الحروف وخصائصها .مما أدي الي نشأة علوم الأصوات التي اختصت بدراسة الحروف وصفاتها كالمد والإمالة والتخفيف والإدغام والجهر والهمس.. الخ، ومخارجها الحنجرية والشفوية.. الخ، ولا غرابة أن يكون ابن جني الذي ألف كتابه عن القراءات الشاذة المحتسب هو أول من وضع مصطلح علم الأصوات في كتابه «سر صناعة الإعراب ».وكان الخليل بن أحمد وسيبويه من قبل قد وضعوا أصولاً لهذا العلم في دراستهم للشعر والنحو العربي. كما رصد اللغويون مشكلات اللحن في القراءة، وتابعوا أمراض النطق وأسبابها النفسية والوراثية والاجتماعية كما نجد عند الجاحظ في «البيان والتبيين». واهتم الفلاسفة بسبب حدوث الصوت وطبيعته كما نجد عند ابن سينا في رسالته أسباب حدوث الصوت. ومضي اللغويون والفلاسفة – من أمثال إخوان الصفا، والفارابى فى «إحصاء العلوم»، والخفاجى فى «سر الفصاحة»،

والرازى فى «مفاتيح العلوم»، وعبدالجبار فى «المغنى»، بعلم الأصوات الي مداه البعيد حين درسوا الحروف المنظومة والأصوات المتقطعة وربطوا بينها وبين فكرة الزمن، حتى استقامت لديهم جملة من المبادئ العامة فى طرح إشكال التراهن بين عامل الزمن وعنصر الكلام. فللكلام عند هؤلاء الباحثين وجود «انطولوجى» وموضوعى يرتهن بقيد الزمن.. وفى هذا ما مكنهم من النفاذ إلى أخص خصائص الكلام حتى أنهم كادوا يأتون على أسراره كليا من خلال عدسة الزمن (٤٢).

وكانت فنون وعلوم الموسيقي العربية مرتبطة بالوعي بتنوع أداء الحروف في قراءة القرآن وبدراسات الأصوات التي نهض بها كل من علماء العروض واللغويين والفلاسفة وعلماءالتجويد والقراءات. وهو ما يفسر لنا ظاهرة ارتباط النغمة عند العرب بالكلمة ارتباطاً وثيقاً، وظاهرة شمول الموسيقي العربية لكل من الشعر والقرآن حتي أباح الشافعي غناء القرآن مصحوبا بالموسيقي، وحرمه الإمام مالك، وأيد ابن خلدون رأي الأخير .(٤٣) مع أن تلاوة القرآن لم ترتبط بالأداء الموسيقي للآلات، فقد ابتدع في قراءته الإنشاد والتلحين.وكان أول من قرأ بالتلحين عبيد الله بن أبي بكرة في المائة الثانية من الهجرة، وتبعه من القراء سعيد بن العلاف والهيثم وأبان وابن أعين وغيرهم. وقد قسمت أنغام قراءة للقرآن الي أقسام منها الترعيد وهو أن يرعد القارئ صوته، والترقيص وهو أن يروم السكوت علي الساكن، والتطريب وهو أن يمد في مواضع المد، والتحزين وهو أن يأتي بالقراءة علي وجه حزين، والترديد وهو رد الجماعة علي القارئ في ختام قراءته بلحن علي وجه من تلك الوجوه.

لقد أدرك قراء القرآن -في تقديري- أن هناك لحناً خفياً نابضاً بالحيوية والتنوع ينتظم اللغة وحروفها وحركات تشكيلها. وكأن علماء القراءات أرادوا بأدائهم النغمي للقرآن، وتنظيرهم لهذا الأداء إبراز هذا اللحن الخفي للحروف والكلمات والآيات في اختلافها وتراكبها السيمفوني إن صح التعبيرالذي يختلف عن الإيقاع المنتظم للشعر. كما ربطوا هذا اللحن اللغوي بإنفعالات القارئ التي تتنوع بين الحزن والسكون والطمأنينة، والتي يمكن التعبير عنها زمنياً من خلال تحقيق الحروف أي إعطاء كل حرف حقه مع ترتيل تؤدة، أو من خلال الحدر أي سرعة القراءة، أو التدوير وهو التوسط بين التحقيق والحدر. وبذلك نجح علماء القراءات في تقديم قراءة جديدة للقرآن، قراءة تكشف عن الخصائص اللحنية للغة. فجاءت التلاوة مشبعة للحس الجمالي بلغة القرآن. فالقرآن ليس مجرد متتاليات نثرية من التعاليم، أو القصص، أو الحكم والأمثال، فلكل هذه الأشكال جمالها الخاص، ولكنه نص يثير إحساساً بالجمال من خلال موسيقاه اللغوية الداخلية والظاهرة. وربما كان هذا العمق الموسيقي التجريدي الذي يعتمد في المقام الأول علي إيقاعات حركات الحروف في تنوعها بين الفتح والضم والكسر والسكون وتنوع مواضعها وعلاقاتها ومخارجها وتلونها بين الفخامة والهمس والترقيق.. الخ، أوعلاقة ما تثيره الحروف والكلمات من حركة وتناغم في سياق زمني، هو ما أراد القراء إبرازه من خلال الأداء اللحني للنص.

لقد نجح علماء القراءات والمرتلون والمجودون -في تقديري - في تشكيل هذا العمق الموسيقي لكلمات القرآن، أو في وضع لحن القرار الذي يستبطنها، وكأنهم يجردونها من ارتباطها بدلالاتها المعجمية، ويتسامون بها الي تعبيرها الجمالي المجرد في تعبيره عن الشعور بالمقدس المتعالي. وكأن هذه الحروف إيقاعات وآلات موسيقية تعزف بذاتها وبقدراتها الباطنية وبدون وسائط دخيلة لحناً موسيقياً واحداً وبعيداً، حتي وإن اختلف أداء القراء لهذا اللحن، واختلفت طاقات أصواتهم. وربما فتح هذا الالتفات الي اللحن الباطني للكلمات - من خلال الوعي الكتابي المعرفي للأصوات في القرآن- طاقة روحية وباباً للتأمل عصياً علي كل من الأداء الشفاهي والأداء الكتابي الصامت له.

علي هذا كان لعلم القراءات وتلاوة القرآن أثره في نشأة واستقلال علوم الموسيقي العربية منذ القرن الثالث الهجري، هذا علاوة علي تأثر هذا العلم بعروض الشعرالعربي الجاهلي، وبتطور علوم الرياضة العربية، وبنظرية الموسيقي عند اليونان والفرس، وبغناء الموالي من الأمم الأخري.وقد اشتهر في إطار هذا الفن المغنون من أمثال إسحق الموصلي وإبراهيم المهدي، وأدرجت سيرهم في الكتب الأدبية الكبري مثل

كتاب الأغاني وكتاب العقد الفريد. وتسابق العلماء علي التنظير للموسيقي العربية مثل الكندي وإخوان الصفا، وابن سينا في الشفاء، وابن زيله في كتاب الكافي في الموسيقي، وصفي الدين الأرموي في كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار، والرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية، وقطب الدين الشيرازي في درة التاج، والفارابي في كتاب الموسيقي الكبير، وابن خلدون في مقدمته. وقد قدمت هذه المؤلفات تصنيفا للآلات الموسيقية والمقامات والإيقاعات والألحان، وربطت بين الألحان وما تثيره من مشاعر راقية في النفس الإنسانية، وتتبعت مهارات العازفين وتنويعاتهم علي الألحان، كما عرض إخوان الصفا للموسيقي الشعبية في رسائلهم. وبلغ هذا الفن أوج ازدهاره حتي كانت نظريات الموسيقي العربية هي المهيمنة في القرن الثالث عشر الميلادي، ومنها عرفت أوروبا نظام الإيقاعات والتحليل الرياضي الدقيق للسلم الموسيقي، وانتشرت الكثير من أسماء الآلات والمصطلحات والنظريات الموسيقية العربية في الثقافات المجاورة لها في قارات آسيا وأفريقيا وأوروبا. لكن أهم ما أحدثته الابتكارات العربية في مجال الألحان والآلات الموسيقية ذلك التغيير في نظرة الناس الي الموسيقي - أي إدخال المفهوم الإسلامي للموسيقي باعتبارها أساساً نشاطا دنيوياً [٤٤].

هكذا نرى أن الموسيقى العربية قد طورت ثلاثة أنواع من الفن: الأول ما يمكن أن نسميه بالفن المجرد لموسيقية اللغة، على غرار الموسيقى المطلقة الخالصة القادرة على التعبير عن الشعور وفقا لغاياتها الجمالية الخاصة، والثانى: موسيقى الآلات الموسيقية فى تراكبها مع وسيط فنى آخر وهو القصيدة الشعرية، فى مزاوجة بين الإيقاع الصوتى للكلمات والإيقاع اللحنى للموسيقى، دون أن يؤدى هذا التركيب إلى ثانوية الموسيقى، أو تبعية الكلمات للموسيقى، ذلك أن الاندماج بين الموسيقى والوسائط الفنية الأخرى يخلق أشكالا فنية مركبة لها جمالياتها الخاصة.. «التى» لا تعنى تحول التعبير الجمالى الموسيقى من المستوى التعبيرى العام المجرد إلى مستوى المحاكاة لحالة جزئية خاصة مجسدة عيانيا، وإنما تعنى أن المؤلف الموسيقى يستلهم روح هذه الحالة الجزئية، وطابعها الشعورى لأجل التعبير عنها بلغة الموسيقى، أى بلغته العامة المجردة [٤٥]، والثالث: هو التنويع الموسيقى على اللحن المنفرد كما هو حال المقدمة الموسيقية للغناء الشعرى، وبذلك شملت جماليات الموسيقى العربية كلا من قراءة القرآن، وحلقات الذكر الصوفية والإنشاد الدينى، وغناء القصائد الشعرية الدنيوية، حتى بدت الموسيقى تعبيرا عن جوهر الشخصية الإسلامية فى جمعها بين الدينى والدنيوى، فكلا الصوتين يتحركان فى الزمان على لحن أساس، واحد، وصوب نقطة وصول بعينها هى تثقيف النفس الإنسانية وترقيتها.

ضبط الخط القرآنى:

لم يكن الخط الذى كتب به مصحف عثمان كفيلا بقراءة منضبطة واحدة للنص كما كان مرجوا، فقد خلا المصحف من النقط والشكل حتى كان الخط الواحد يدل على أكثر من معنى معقول. وقد انتصر القدماء لهذا الخط العثمانى على اعتبار أن تجريد القرآن من النقط يحمل الطالب على بذل الجهد فى فهم غامضة ومشكله ومعناه فيرسخ فهمه فى عقله [٤٦]، غير أن أبا الأسود الدؤلى بإيعاز من على ابن أبى طالب (٦٩ هـ) حاول أن يقدم تصوره المبتكر لضبط الخط القرآنى، ذلك أن صعوبة التمييز بين الحروف المتشابهة قد تؤدى - من وجه آخر - إلى اللحن، ولا تذكر لنا الروايات على أى قراءة اعتمد أبو الأسود الدؤلى وتلميذاه نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر فى قراءتهم الجديدة المشكلة والمنقطة لكلمات القرآن. هل اعتمدوا على القراءة العثمانية، أم على قراءاتهم الخاصة، أم على قراءة البصريين؟. غير أن قراءتهم هذه لم تخل بدورها من لبس. ذلك أنهم اعتمدوا فى التشكيل والتنقيط على رمز واحد هو رمز النقطة التى كانت تتمايز من مجال لآخر بحسب لون المداد المستخدم وبحسب موقعها من الحروف، ويعزى إلى الخليل بن أحمد ابتكار الشكل المتبع الآن فى تنقيط وتشكيل ووضع همزات المصحف ومع ذلك فقد قوبلت مبادرة الخليل هذه بالمعارضة في البداية لأنها بدورها كانت قراءة محدثة غير موافقة للرسم العثماني

المأثور.

وما من شك أن مثل هذه القراءات المبتكرة قد أثبتت الطابع الكتابي للنص القرآني، وتحولت بصعوبة فك الخط وفهم المراد منه علي وجه من وجوه الظن والتحزير، الي الاجتهاد في قراءة النص، وتحليله ومن ثم توليد لمجالات علمية جديدة مساعدة علي الفهم، وذلك لأن الخطاب المكتوب يطور قواعد نحوية أكثر دقة وثباتاً من الخطاب الشفاهي، فالخطاب المكتوب يعتمد في نقل المعني علي البنية اللغوية لأنه يفتقر الي السياقات الوجودية الكاملة العادية التي تحيط بالخطاب الشفاهي وتساعد علي تحديد المعني فيه [٤٧].وبهذا الثبات الخطى للقرآن نشأ علم النحو والصرف الذي استقلت به مدارس نحوية كبري متنافسة فيما بين البصرة والكوفة، وبرزت من خلالها أسماء كبار النحويين مثل سيبويه والأخفش والمبرد من البصرة، والكسائي والفراء وثعلب وابن السكيت في الكوفة. ومن داخل كل مدرسة كان النحاة يرد بعضهم بعضا في كثير من المسائل النحوية، وتواترت المؤلفات في رصد الخلاف بين النحويين من كلا المدرستين لاعتماد الأولي علي القياس، والثانية علي السماع، في وضعها لقواعد النحو. وقد بلغ النحاة في هذا العلم مبلغاً عويصاً معقداً، حتي توالت المحاولات لتيسير النحو عند أمثال الأحمرالبصري في كتابه «مقدمة في النحو»، وأبي جعفر النحاس في كتابه «التفاحة في النحو». وفي القرن الثالث الهجري برزت مدارس نحوية جديدة في مصر، كان علي رأسها أبو العباس بن ولاد المصري في القرن الرابع الهجري، وكان أبو العلاء المعري في القرن الخامس علي رأس مدرسة الشام، وفي الأندلس، نجد ابن حزم الأندلسي وابن مضاء القرطبي في القرن السادس. وقد قامت هذه المدارس علي أساس إرادة تجاوز مسائل الخلاف بين المدرستين السابقتين، ونقد مناهج النحاة والدعوة لتجديد وإصلاح النحو العربي.[٤٨] كذلك تنوعت حلقات الدرس، والمناظرات والموازنات بين علم المنطق اليوناني وعلم النحو العربي، واتجهت الجهود الي مراعاة أحوال الأبنية حتي انفصل علم الصرف عن النحو علي يد أبي عثمان المازني مؤلف كتاب التصريف. بل أننا نجد دمجاً للنحو ومصطلحاته بالأدب عند أبي العلاء المعري في روائعه الأدبية رسالة الغفران ورسالة الملائكة واللزوميات، والتي تحول فيها النحو وقواعده من مجرد معيار للصحة والخطأ اللغوي الي مجاز فني يرسم صوراً أدبية غاية في الروعة والإيحاء [٤٩]. وأخيراً كان لآراء النحاة البلاغية في شواهدهم النحوية – من الشعر والحديث والقرآن – الفضل الأول في نشأة علم واسع هو علم البلاغة وما تفرع عنه من علوم البيان والبديع والنقد الأدبي. وفي كل هذه العلوم لم يعد القرآن وحده مادة الدرس في كل هذه العلوم التي كان محفزا لها، بل استقلت عنه متخذة من شواهد اللغة في الشعر والأدب والأمثال موضوع دراستها.

من جهة ثانية، أدي ضبط الخط القرآني الي وضع ترتيب هجائي جديد للحروف، فقد عمل كل من نصر بن عاصم ويحي بن يعمر تلميذي أبي الأسود الدؤلي في أيام الخليفة عبد الملك بن مروان، وبعد كتابتهما للمصحف بالتشكيل والتنقيط، علي ضم كل حرف الي شبيهه، فميزا بين الحروف المتشابهة بوضع النقط، ووضعا بذلك الترتيب الهجائي العربي للحروف الذي نستعمله الآن، مخالفين بذلك الترتيب الأبجدي السامي الأصل والمعروف عند عرب الجاهلية أبجدهوز. وعلي هذا الترتيب اتسعت واستقلت مباحث الحروف في العربية فمنها مباحث الحروف في علوم التفسير في عنايتها بمعاني حروف الهجاء المقطعة في أوائل السور. ومنها المباحث التي ربطت بين الحروف وعلم الأصوات، ومنها مباحث الحروف في النحو وهي ما عرفت بحروف المعاني مثل رب وكلا. وفي هذا الباب نجد الكثير من الكتب والرسائل مثل الألفات في القرآن لابن درستويه، ورسالة ابن فارس «كلا» وما جاء منها في كتاب الله، ورسالة في "رب" لعبد اللطيف البغدادي..الخ. ودارت دراسات معجمية للحروف علي اعتبار أنها كلمات تامة مستقلة بالدلالة: فالألف معناها الرجل المفرد، والباء معناها النكاح أوالرجل الشبق، والتاء البقرة التي تحلب دائماً، والنون القلم والحوت..الخ، كما نجد في كتاب الحروف للخليل بن أحمد وابن سكيت والرازي. كما اهتمت المعاجم العربية بالإشارة الي معان الحروف في ذاتها فالكاف من الفعل (كفي) والعين من (البئر

وحاسة الإبصار)، هذا علاوة علي ما عددت من معان للفظ الحرف: فهو الحافة وهو طرف الشيء..).
كما ارتبطت الحروف بمباحث الصوفية عن مبدأ الوجود فالألف يشار بها الي الذات الأحدية ..والهاء إشارة للإرادة، والقاف للقدرة، ويسر حرفي الكاف والنون في كلمة كن أوجدت جميع الموجودات في شجرة الكون عند ابن عربي. وظل الترتيب الأبجدي القديم المستخدم في الجاهلية مرتبطاً برموزه الحسابية، الذي تطور فيما بعد فيما يعرف بعلوم السحر وكشف الغيب، فاقترنت الحروف ورموزها الحسابية بحركة الأفلاك عند علماء الفلك. أما الفلاسفة فقد ربطوا الخروف بالعناصر المكونة للكون الماء والهواء والنار والتراب. كما ربط البلاغيون قافية الحروف في الشعر بما يستدل به علي مكامن الشعور وفيض الدلالات في القصيدة.(٥٠)

من جهة ثالثة أدي ضبط رسم وإملاء القرآن الي إعلاء مفهوم الكتاب وقراءة الكتاب، بكل ما يقتضيه هذا المفهوم من نشاط للفهرسة والتجليد والزخرفة، حتي شمل التقديس الكبير الذي أحاط به المسلمون كتابهم المقدس؛ عنايتهم الفائقة بالكتاب والمكتبة، وبنشاط النسخ والقراءة الذي شمل الكتب الدينية والدنيوية معاً. إن حب العرب للكلمة المكتوبة، الذي عبروا عنه بسرعة في البلدان المفتوحة لا يمكن أن يقارن إلا بحبهم للخط نفسه -للخط العربي- الذي كتب به الكتاب المقدس للمسلمين القرآن وكتب به غيره من الكتب. إنه مقدس في حد ذاته وله مغزي ديني ورمزي عميق.. أما التفنن في كتابة الحروف وابتداع تشكيلات جمالية من الحروف فما هو إلا عمل مقدس، ولذلك لا نستغرب أن العرب والمسلمين بشكل عام، قاموا بذلك النشاط العظيم في نسخ المؤلفات، الشيء الذي لانجد له مثيلاً في تاريخ الكتاب المخطوط (٥١).

لقد كان تقديس المسلمين لكتابهم المقدس محفزا لتبجيل كل كتاب ولتطوير نشاطهم الكتابى، فاستعملوا الرق للكتابة، ثم ورق البردي بعد فتح مصر، حتي أسسوا أول معمل لصنع الورق في سمرقند بمساعدة الصينيين في القرن الثامن الميلادي/الثاني الهجري، وانتشرت معامل الورق بعد ذلك في بغداد ودمشق ومصروالمغرب إلى أن وصلت الي أوروبا عبر أسبانيا. ومع إنتاج الورق بدأت المرحلة الذهبية للكتاب الإسلامي، فتفنن المسلمون في وسائل حفظ الكتاب وسهولة نقله ومراجعته فابتكروا (في مصر) فن تجليد الكتب وتسفيرها، فاستعملوا الورق المقوي بدلاً من لوح الخشب الذي كان يحفظ الكتاب في الغرب في العصور الوسطي. وهناك اعتقاد بمعرفة المسلمين للطباعة إذ اكتشف في مصر بالقرب من مدينة الفيوم حوالي خمسين كتاباً باللغة العربية مكتوبة بواسطة الطباعة بالقوالب الخشبية، يرجع تاريخها الي الفترة من ٩٠٠ - ١٣٥٠م، وهناك من يعتقد أن أمثال هذه الكتب قد طبعت في البلاد العربية والإسلامية الأخري، وليس فقط في مصر، ولكن جو مصر الجاف هو الذي ساعد علي حفظ النصوص التي وجدت (٥٢)

كما لعبت دكاكين الوراقين المنتشرة في كل العواصم الإسلامية دوراً بارزاً في انتشار الكتاب، إذ كانت بالإضافة الي تجارة الكتب مراكز لاجتماع المثقفين وجلساتهم لمناقشة الموضوعات الثقافية المختلفة وإنشاد الأشعار، ونشر المعلومات حول المؤلفات الجديدة. وقد بلغ عدد دكاكين الوراقين في مدينة بغداد وحدها مئة دكان، ومنها كانت ترسل الكتب الي أبعد المدن في العالم الإسلامي. بالإضافة الي هذه الدكاكين كانت هناك المكتبات الخاصة في القصور وبيوت الوزراء والعلماء والأدباء، والمكتبات العامة المنتشرة في الجوامع والمدارس في مختلف بلدان العالم الإسلامي سمرقند والبصرة وحلب والموصل ودمشق والقاهرة والأندلس. ومنها المكتبات العامة التي أسستها الدولة الفاطمية في مصر والتي كانت تفوق في ضخامتها وأهميتها كل المكتبات الأخري. وقد زودت هذه المكتبات العامة بنسخ من القرآن والكتب الدينية والكتب الأدبية وكتب الفلك والتاريخ والطب والرياضيات والعلوم. وكانت الأقلام والورق والمحابر توزع بالمجان علي طلبة العلم لينسخوا ما يريدون من الكتب. بالإضافة الي ذلك كانت هناك مكتبات أشبه بمراكز البحث أو الأكاديمية العلمية مثل بيت الحكمة الذي أنشأه المأمون في بغداد والذي كان يضم الي جوار المكتبة

الضخمة مركزا فلكياً ومركزاً للترجمة ولتلاقي العلماء، ومثل دارالحكمة التي أسسها الخليفة الحاكم بأمر الله في مصر عام ١٠٠٥، والتي كانت مكونة من أربعين قسماً تضم ٦٠٠ ألف. ومثل مكتبة الأسرة الأموية في قرطبة بالأندلس التي أسسها الخليفة الحكم الثاني في القرن العاشر الميلادي والتي كانت تضم أكثر من ٤٠٠ ألف مخطوط. ومثل مكتبة طليطلة التي أصبحت مركزاً نشيطاً لترجمة علوم العرب ونقلها الي أوروبا بعد سقوط دولة الأندلس.

أما نشاط الخطاطين المسلمين في نسخ الكتب فقد كان واسعاً الي الحد الذي لم يعرف له مثيل في تاريخ الكتاب المخطوط. فمنهم من كان يعمل في نسخ الكتب لصالح المكتبات الخاصة بالأمراء والخلفاء والأغنياء، أولصالح المكتبات العامة التي انتشرت في كل المدن الإسلامية، أو بشكل فردي حر. وقيل أن في مكتبة قرطبة كان هناك جيش من الخطاطين والمزخرفين والمجلدين والعاملين الذين تمكنوا من وضع فهرس للمكتبة في ٤٤ مجلدا. وكانت النساء يشاركن في هذا النشاط. أما الخلفاء والوزراء والأغنياء فكانوا يشجعون العلماء علي ممارسة العلوم وكتابة مؤلفاتهم وجمع ودراسة وترجمة مؤلفات اليونانيين القدماء وثقافات البلاد المفتوحة كالهند وفارس وغيرها. وكان العلماء يوصون بمكتباتهم الخاصة الي المكتبات العامة حرصاً علي نقل المعرفة الي الأجيال القادمة، لايستثني منهم أحد غير أبي حيان التوحيدي الذي كان يشعر بالاغتراب في عصره فحرق كتبه، ومع ذلك فقد بقي لنا ما نسخه النساخ من هذه الكتب. ولعل اتساع نشاط النسخ هذا، وانتشار المعارف والمكتبات الموزعة علي مختلف أمصار الأمة الإسلامية علي السواء، هما من أهم العوامل التي حفظت لنا بعضاً من ذخائرالتراث الإسلامي التي بين أيدينا الآن علي الرغم من ضياع الغالبية العظمي من المخطوطات بسبب من غزو المغول وإعدامهم للكتب والمكتبات الإسلامية. وكأنهم بذلك قد أرادوا تدمير أعز وأعمق ما يميز هذه الحضارة وهو إرادة معرفة الحقيقة العليا.

من هذا الفن المكتبي الهائل تدفقت المعلومات، وولدت الحاجة الي إنجاز مؤلفات مرجعية بيبلوجرافية، تضم عناوين الكتب وتعرف بها وتصنفها، سواء في ذلك الكتب التي ألفها العرب أو تلك التي ترجموها عن اللغات الأخري كاليونانية والسريانية والهندية، كما تعرف بالمؤلفين والعلماء وتراجمهم. فنجد في هذا المجال "الفهرست" لابن النديم عام ٩٨٧ م، ومن بعده "فهرست " الطوسي ٩٥٥-١٠٦٧ م وفهرست "الإشبيلي" ١١١٠-١١٧٩م وغيرهم. هذا بالإضافة الي تراجم الرجال وطبقات الشعراء وطبقات النحويين وطبقات المحدثين ومعاجم البلدان ..الخ. ولم تكن هذه المؤلفات مجرد قوائم مرجعية، بل مراجع موسوعية وسجلات شاملة للكتب ومحتوياتها وأخبار مصنفيها وبلدانهم من جميع الأمم تلعب دوراً مهماً في تواصل الثقافة الإسلامية وعلمائها.. الواقع أن أهمية هذه المؤلفات البيبلوغرافية كانت كبيرة جداً في الوقت الذي وصل فيه إنتاج الكتاب في العالم الإسلامي الي مستوي رفيع جداً، وفي الوقت الذي لم تعد فيه الثقافة الإسلامية تقتصر علي مركز واحد مما كان يجعل من الصعب معرفة ماذا يؤلف من كتب في أرجاء الدولة الإسلامية (٥٣)

من جهة أخري، أدي ضبط رسم المصحف وتشكيله الي عناية المسلمين الفائقة بالمكتوب والخط، مما انفتح بهم علي عالم هائل من الفن الإسلامي فن الزخرفة و فن العمارة. فقد كان صفاء الكتابة -كما يقول أحد علماء الخط في الدولة الإسلامية - ينبع من صفاء القلوب. كما أن غرض علي المرتضي (والمراد الخليفة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه) من تجويد الكتابة لم يكن ابتكار الحروف والنقط، ولكنه كان يرمي من ورائها الي تحقيق الهدفين الأساسيين وهما الصفاء والفضيلة (٥٤). هكذا بدت الفنون الإسلامية وكأنها تمتد بين الخط كوحدة صغري مجردة، وبين إرادة الصفاء والفضيلة كغاية إنسانية عليا.

والخط هو واحد من أكثر العناصر أساسية في الفنون المرئية. فهو يعبر شأنه شأن سائر الفنون التصويرية عن الحركة والكتلة، ولكنه يتميز عن هذه الفنون بخاصتين: فحركة الخط ذاتية أشبه بالإيقاع النغمي المستقل تماماً عن أي هدف نفعي والخط بعد كل شيء لا يتحرك ولا يرقص، وإنما نحن الذين

نتخيل أنفسنا ونحن نرقص علي مدي مساره.(٥٥) من جهة أخري تعبر كتلة الخط عما يمكن أن نسميه الحقيقة الموضوعية للأشياء الجامدة. لكن هذه الكتلة يخترقها باستمرار الضوء السيال -الذي يعبرعن ظاهرة التغيرالدائم لهذه الحقيقة -بحسب درجة التناسب بين الفراغ والامتلاء، والتنويع في سمك الخط، وانتشار الضوء وزوايا سقوطه، والتظليل، ودرجات اللون ومساحة انتشاره. وكأن الخط يعبر بشكل مزدوج عن الثبات والحركة الموسيقية، عن الكتلة وعن قيم التغير اللانهائية لها. عن هذا الروح الإسلامي التجريدي العميق الذي ينبض بالحيوية ويتأتي لكل ابتكار إنساني جديد في رحابه.

وبذلك أصبحت الكتابة في ذاتها حاملة لمعني رمزي وتحولت الي زخرفة خالصة مستبطنة لمعني إسلامي عميق في جذوره، وعلي هذا لم تعد الكتابات المنقوشة قاصرة علي الآيات القرآنية، بل امتدت لتشمل أمثالاً أو أشعاراً أو مجرد تمنيات طيبة. (٥٦). وأصبحت خطوطها البسيطة المجردة قادرة علي استيعاب الزخارف الزهرية التي طورها الإيرانيون، والزخارف الهندسية التي طورها المصريون. لتشمل في النهاية الديني والدنيوي في الحضارة الإسلامية، فالأمر اللافت للانتباه في هذا الفن هو شموله للمجالات الدينية والدنيوية علي حد سواء: المخطوطات والنسيج والسجاد والعاج والخشب والفيسفساء والزجاج والبللور، والمقرنصات والدلايات والخزف ذي البريق المعدني وهما ابتكار إسلامي خالص. وينبغي التأكيد علي أن الأشياء غير المزخرفة نادرة بحق في الفن الإسلامي، حتي أن الفخار الرخيص غير المزجج (الخالي من الطلاء الميناثي) يتضمن دائماً شيئاً من الزخرفة (٥٧) كما شملت الزخارف والشغف بالألوان الزاهية تسفير الكتاب المقدس القرآن، والكتب الدنيوية، وملابس الناس التي تعددت ألوانها تعدداً هائلاً فعنوا بانسجامها وتناسقها العام.

الأمر الثاني اللافت للانتباه في الزخرفة الإسلامية أنها كانت تقترن بالمادة في تركيب مزجي شديد الحميمية. وكأن الفنان المسلم أراد أن يجعل الجمال جزءا لا يتجزأ من المادة ذاتها، فالتجميل كان وسيلته لإبراز ما في المادة من شوق إنساني للقيم العليا. فالأشياء لا تجمل ولا تعبد لذاتها ولا تتحجر عند نموذج بعينه، وإنما كان تجميلها تدعيما للوعي بها كمادة لنشاط يترقي. إن التجميل في إطار الوعي الإسلامي المنطلق من التجريد وحيوية التغير ليس إغواء بالرذيلة، وليس تعبداً للشيء في ذاته، وليس شيئاً مضافاً الي الأشياء والأجسام والمواد، وإنما هوممتزج بها وكأنه يعيد تعريفها من خلال ماهية الإنسان نفسه. أي من خلال إدراك الإنسان للأشياء والأجسام إدراكاً إنسانياً، يتجاوز تداولها وفق الغريزة الحيوانية المنتفعة، ويثقفها وفق قيمه ومراقيه.

الأمر الثالث اللافت للانتباه بالنسبة للزخرفة الإسلامية، هو أنه علي الرغم من اختلاف الفنون الزخرفية وتفردها النسبي من إقليم لإقليم علي تلك الساحة الشاسعة للإسلام فإننا نسلم بأن هذا التراث من الناحية الجمالية يكون وحدة شاملة متصلة أجزاؤها بعضها ببعض.. فإن جميع الفنون في "دار الإسلام " تتكلم نفس اللغة أساساً. ومثال ذلك أن المقارنة بين أعمال الخزف في مراكز مختلفة شديدة التباعد ..تثبت لنا هذه النقطة بغاية الوضوح، بل إنه بعد نصف قرن من البحث الدولي، لا يزال مستحيلاً في كثير من الأحيان التعرف علي الاختلافات الإقليمية، بل أن أحداً لا يستطيع أن يعين البلد الذي كتبت فيه المصاحف الكثيرة المزينة بالزخارف حتي عام ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠ م، أو يميز بين قطع الزجاج الصخري المنحوتة في مصر والعراق في القرنين الرابع والخامس للهجرة.ونستنتج من ذلك أنه لم تكن هناك قسمة عامة تشمل العالم الإسلامي في صناعة ما.. ويبدو أن براعة بلد ما في حرفة بعينها سرعان ماكان ينتقل الي سائر البلدان ليصبح موضوعا مشتركا بينها (٥٨)

بدت الزخرفة الإسلامية -في العمق- تعبيراً عن مساهمات البلاد الإسلامية واجتهادها علي اختلاف أصولها الثقافية علي تطوير فن يبرز جوهر الرسالة الجديدة. وكأن الفن الإسلامي قد استفاد من مختلف الثقافات وطوعها الي ما يشبه عملية التحييد الإنساني لهذه الثقافات علي حد قول ريتشارد اتنجهاوز: ومع أن الفن الإسلامي كان يبدو عندما بلغ أنضج عصوره، وكأنه شيء لا مثيل له، فإنه في الحقيقة تكون

من أصول شتي، بل تضمن عناصر حضارية مناقضة لروح الإسلام أحياناً ولطبيعته، فإن المسلمين عندما طوروا فنهم، بذلوا جهوداً كبيرة لاستبعاد كل أثر للرموز التي تشير الي أديان سابقة علي الإسلام .وبخاصة تلك الأساطير السحيقة في القدم.. وقد دلت الأبحاث الحديثة علي أنه الي جانب الموضوعات الرئيسية الثابتة ذات المظهر الهادئ في الفن الإسلامي، وبالإضافة الي الكتابات المنقوشة بخطوط فنية جميلة والتصاوير التي تمثل الأمراء، كانت توجد أيضاً موضوعات قديمة تعبر عن المأثور الشعبي العالمي.. غير أن الفنان المسلم تمكن بنجاح من أن يتمثل تلك الرموز ويدخلها ضمن المصطلح الفني الإسلامي الشائع، وبذلك خفيت عن الأنظار، وبدت وكأنها مجرد رسوم أخري لا ضرر فيها وذات هيئة جمالية جذابة .. مما يكشف لنا عن وجود طبقة تحتية تتضمن مفاهيم غابرة، كان الإسلام من القوة بحيث استطاع مواجهتها وإدماجها في فنه .وعلي ذلك، فعلى الرغم من الأشكال الجديدة التي اتخذها الفن الإسلامي، والتي تمثل لغة فنية مستحدثة واسعة الانتشار، فإننا لابد أن نقرر أنه كان في هذا الفن خط محافظ ثابت، وإن كان ذلك بسبب عملية تجريد الأشكال والصور من معانيها القديمة وتحييدها، وهي عملية تمثل إحدي طرق صبغ ذلك الفن بالصبغة الإسلامية.ومع أن هذا الفن قام علي أشكال محايدة، وتميز بالاعتدال فإنه كان في المقام الأول مرتبطاً بالإنسان، ولم يقتصر علي ذلك، بل كانت له أيضاً وظيفة ورسالة محددتان، وإن لم تكن هذه الرسالة لفظية فالذي يعطي هذا الفن مزيدا من العظمة، هو أنه يعلو علي تعقيدات الحياة البشرية وإحباطاتها ومظاهر التعاسة فيها بطريقة يمكن أن توصف بأنها وقورة ومفرحة معاً. (٥٩)

بالإضافة الي فن الزخرفة الذي كان تطويرا لفن الخط كان فن العمارة من أعظم إنجازات الحضارة الإسلامية، وقد تميز بخصائص أربع أولا: طابعه التجريدى الروحى القابل للنمو من داخله، ثانيا: طابعه المرن المستوعب لمختلف الثقافات والمعدل لها بما يخدم الروح الإسلامى ويميزه كابتكار فريد. ثالثا: طابعه المدنى، إذ نجحت هذه العمارة فى تأسيس طراز معمارى مدنى ذى شخصية إسلامية وإبراز المظهر الدنيوى لقوة الإسلام، فاستطاعت فى سهولة وسرعة فائقتين تعيين وجودا إسلاميا ماديا معبرا عن عقيدة مجردة من الماديات قامت دونما حاجة إلى رجال دين أو أولياء أو رمز معين.

لقد بدأت العمارة الإسلامية بالكعبة وبمصلى المسلمين فى المدينة. وقد كان فى تحويل الرسول الكعبة إلى قبلة للمسلمين، إرساء لرمز فريد فالكعبة لبساطة هيئتها لم تكن رمزا معماريا يضاهى ما نعرف من معابد المسيحية الكبرى أو حتى المعابد الزرادشتية (٦٠)، أما مصلى المسلمين فى المدينة فكان يشير ببساطة - فيما يبدو - إلى مساحة خارج المدينة كان يؤمها الرسول مع أصحابه للصلاة، فلم يوضع لمساجد العقيدة الإسلامية شكل مادى خاص، هنا نصل إلى مشكلة تفاعل العقيدة الجديدة مع نظام حياة لم تكن له أى خلفية معمارية من جهة وبين تقليد معمارى بالغ التعقيد والتطور فى البلاد المفتوحة من جهة أخرى، فى هذا الإطار جاء المسجد الإسلامى ابتكارا إسلاميا خالصا وهو ما يعرف بطراز البناء القائم على الأعمدة، مثل جامع قرطبة فى الأندلس وجامع ابن طولون والأزهر والحاكم بأمر الله فى مصر وجوامع السامراء فى العراق، وتكمن الميزة الرئيسية لهذا الطراز فى إيجاد الفراغ باستعمال ماهر، وإن يكن بسيطا للغاية لعنصر معمارى واحد وهو البلاطة، ويراد بها المساحة الواقعة بين حاملين (إما أعمدة أو دعامات).

وقد كان البهو ذو الأعمدة وهو الصورة الأولى التى بنى عليها المسجد، رمزا لأنقى خصائص الإسلام والمتمثلة فى أن الإنسان لابد له أن يعبد الله مباشرة دون توسط رجال الدين أو رموز مادية أو أسرار غامضة، وهو ما جعل هذه المساجد منشآت لخدمة الجماعة الإسلامية بكل ما يتضمنه هذا التعبير من معنى (٦١)، وهكذا جعل المسلمون من المسجد منشأة ذات مرونة ظاهرة نافعة لأغراض عدة كالصلاة والتعليم ومناقشة أمور المسلمين، وذلك بفضل بساطة تكوينه التى أتاحت إمكانية توسيعه أو تضييقه. وتوجد مثل هذه الزيادات فى جوامع قرطبة والكوفة والبصرة وبغداد والقاهرة. كما سمح مثل هذا التصميم بمرونة واسعة، وتشكيل صور تكوينية وتعديلات على عمارة المسجد، وفيما عدا الميضاءة، التى

كانت ومنذ البدء ملحقة بالمسجد، أصبح المحراب وحده عنصرا ثابتا، أما بقية العناصر فترك إنشاؤها لاختيار الناس.. فتطورت الناحية الجمالية للمسجد مع نمو الزخرفة والقباب التى كانت تنشأ فوق بلاطة المحراب والمآذن المثقلة بالزينة بالإضافة إلى النمو العظيم للروضات والصحون ذات الأشجار، والمحاريب والمقاصير والنافورات والبرك والأبواب مما أضفى على المساجد طابعا جماليا فخما، وامتد هذا الطابع إلى المنشآت ذات الأغراض المدنية كالمدارس والدكاكين والفنادق والحمامات والأسوار والأسواق حتى أصبح من المستحيل إلا فى أحوال نادرة أن نميز مسجدا من فندق أو مدرسة [٦٢].

وبهذا أبدت العمارة الإسلامية قدرة خاصة على تمثل نوع من الانسجام المتعالى، إن صح التعبير بين مختلف الثقافات، بين الدينى والدنيوى، بين المبنى وجمالياته، وبين كل هذا فى النهاية والنشاط الإنسانى الذى لا يمل التغيير والإبداع فى تطلعه المشوق إلى مطلق قيم الجمال. إن هذه القدرة على إعطاء معنى إسلامى منسجم مع طبيعة الإسلام لعدد كبير من الطرز الفنية المتنوعة هو ما أكسب العمارة الإسلامية سمة من أكثر سماتها تفردا.. فالشئ الذى أعطى طابعا إسلاميا لعمارة المسلمين. أقل ظهورا للعيان فى الأشكال المرئية المحسوسة منه فيما كان للمسلمين من نشاطات إنسانية متصلة بالمنشآت المعمارية[٦٣]. إذ لم يكن الطابع الخطى والتجريدى للزخرفة والعمارة الإسلامية مجرد تعبير عن الطاقة الروحية العميقة للعقيدة الإسلامية البعيدة عن أى تجسيد للذات الإلهية المنزهة فحسب، بل كان أيضا تعبيرا عن الفطرة الإنسانية فى بساطتها وعمقها، وكأنه نبض يمتد من الماضى السحيق وحتى المستقبل اللانهائى التجليات. كما كان لهذا الطابع الخطى قدرة خاصة وقابلية مرنة لاستيعاب العديد من الثقافات والأشكال وتطويرها، مما ييسر عملية التحامها به وتصاعدها من خلاله، من أجل هذا كان الفن الإسلامى بالأحرى إعادة قراءة للمادة المتاحة وللثقافات الإنسانية. والانطلاق بها على اختلافها نحو المطلق فى أنزه معانيه، لم تكن خطوط العمارة الإسلامية إذن كالكتابة الجاهلية أطلالا تستعاد دوما، وإنما هى كتابة يعاد إبداع حروفها، انفتاحا فى كل مرة على ابتكار إنسانى جديد توسلا للمعنى الإلهى البعيد. وربما كان هذا هو الخلاف الأساسى بين خط الرسوم الطللية الجاهلية، وتخطيط العمارة الإسلامية. هذه بعض أمثلة لما ترتب على كتابية القرآن منذ الوحى به، وعلى قراءته كأداء ورسم من قبل المسلمين منذ الإيمان به. من نشاط إنسانى مذهل، أما معناه الكتابى الذى فجر العشرات من المذاهب والعلوم والدراسات التى انفصلت بدورها عن النص لتصب فى معارف إنسانية شتى.

ضبط المعني القرآني

كان التساؤل عن معني مفردات القرآن هو النواة الأولي لنشأة علم المعاجم العربية. فكانت مسائل نافع ابن الأزرق -وهي عبارة عن أسئلة وجهت الي ابن عباس تستفسره معاني مفردات القرآن، وأجاب ابن عباس في تفسيرها بشواهد من الشعر القديم - بالإضافة الي رسائل اللغويين الأوائل التي جمعوا فيها اللغة جمعاً ميدانياً من الجزيرة العربية أثناء حركة التدوين؛ هي المادة الأولية لعلم فريد في بابه هو علم المعاجم العربية. فلم تعرف أمة من الأمم في تاريخها القديم أو الحديث قد تفننت في أشكال معاجمها، وفي طرق تبويبها كما فعل العرب، وقد تعددت طرق وضع المعجم العربي حتي كادت تستنفد كل الاحتمالات الممكنة [٦٤]، أما المنهج الذى اتبعه المعجميون لترتيب مادتهم، فقد كان فى العمق، مثله مثل العمارة والموسيقى الإسلامية، خاضعا لخاصية التجريد الحيوى، التى أرساها الوعى الكتابى بالقرآن، إذ كان هذا المنهج انفتاحا على نهائية المعنى أكثر مما هو تقييد شارح له، فلم تكن المعاجم العربية مجرد قواميس محددة لمعنى الكلمات، وإنما بدت كبحوث فى الدلالة تتبع المعني المشتبه، وتعدد معاني اللفظ الواحد، وقرابة الألفاظ بعضها لبعض في إطار حقول دلالية شاسعة، تنتمي علي اتساعها وانفتاحها علي المستجد من المعاني، الي بنى لغوية مجردة ومحددة قادرة علي تأمين تحولات اللغة وتوليداتها اللانهائية.

فمن حيث إمكانات الترتيب، ألف المسلمون المعاجم على ضربين: معاجم الألفاظ ومعاجم الموضوعات،

أما معاجم الألفاظ فرتبوها وفق ترتيبات متنوعة مثل الترتيب المخرجى الصوتى وفيه ترتب الكلمات، بعد تجريدها أى بالرجوع إلى أصلها الثلاثى، بحسب مخارجها الصوتية، فقسموا حروف هجاء الكلمات إلى حلقية وحنجرية وشفوية، ورتبوها بحسب أبعد هذه المخارج وهى الحنجرية حتى أقربها وهى الشفوية، وبعد ذلك أمكن تقليب حروف الكلمة إلى جميع احتمالاتها، كما هو الحال فى معظم العين للخليل بن أحمد ١٠٠ – ١٧٥هـ وهو أول معجم عرفته العربية ومثل تهذيب اللغة للأزهرى ٢٨٢ –٣٧٠ هـ والبارع للقالى ٢٨٠ ـ ٣٥٦ هـ. والترتيب الألفبانى بحسب أواخر الكلمات أو ما يعرف بالقافية مثل صحاح الجوهرى ولسان العرب لابن منظور فى القرن الثامن الهجرى وتاج العروس للزبيدى فى القرن الثانى عشر الهجرى والقاموس المحيط للفيروز ابادى فى القرن الرابع عشر الهجرى، أو بحسب أوائل الكلمات: مثل مقاييس اللغة لابن فارس فى القرن الرابع الهجرى وأساس البلاغة للزمخشرى فى القرن الخامس الهجرى. والترتيب الصرفى البنائى حيث ترتب فيه الكلمات بحسب أبنيتها الصرفية ففى ديوان الأدب مثلا، رتبت المادة بحسب أبنية الأفعال، وقسمت إلى كتب: السالم والمضعف والمثال والمهموز.. إلخ وترجع الريادة فى هذا المجال إلى ابراهيم إسحق الفارابى من إقليم فاراب فى تركستان، ومن بعده ألف اللغويون فى أبنية المصادر مثل الكسائى والفراء والأصمعى، وأبنية الأسماء مثل الزجاج والقالى.

أما معاجم الموضوعات فقد شملت : المعاجم المستقصية للألفاظ الخاصة بموضوعات شتى؛ مثل خلق الإنسان، واللباس، والأمراض والخيل والطيور، والجبال، والمطر، والأوانى والقدور، مثل الغريب المصنف لابن سلام والمخصص لابن سيدة، وفقه اللغة للثعالبى. ومعاجم الموضوعات المنطلقة من قضايا لغوية بعينها كانت تشغل القارئين للقرآن مثل الأضداد أو المشترك اللفظى أو المترادفات. كقضية الأضداد والمقصود به اللفظ المستعمل فى معنيين متضادين، وألفت فى هذا الباب كتب عدة مثل الأضداد لابن الانبارى وابن سكيت والصاغانى وقطرب وأبى الطيب والدهان، وكقضية المشترك اللفظى وهو اللفظ الذى يحمل أكثر من معنى، وفيه كتب أبو الطيب اللغوى كتابه شجر الدر، والدامغانى فى الوجوه والنظائر، وأبى العميثل الأعرابى كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه، وكراع فى المنجد فى اللغة، وكقضية الترادف والمقصود به تعادى الأمثلة وتلاقى المعانى كما يرى ابن جنى فى كتاب الخصائص، وفيه ألف الرمانى كتاب الألفاظ المترادفة وأبو هلال العسكرى فى كتابه الفروق فى اللغة.. إلخ [٦٥].

ومعاجم في لغة العامة وما يعرض فيها من خطأ مثل كتاب الزبيدي الأندلسي في لحن العامة، وكتاب ابن خالويه ماليس في كلام العرب[٦٦] علاوة على المعاجم الاصطلاحية، التى حددت فيها معانى المصطلحات العلمية المستخدمة من قبل العلماء كل فى بابه، فكتب ابن عربى اصطلاحات الصوفية، وكتب الفلاسفة كتب الحدود، وكتب التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، وكتب الجرجانى التعريفات، بالإضافة إلى كتب إحصاء العلوم للفارابى، ومفتاح العلوم للخوارزمى.

أما المنهج الذى اتبعه أصحاب هذه المعاجم على اختلافها، فهو يتراوح بين تجريد الكلمة من الزوائد أو عدم تجريدها، وقد شاع فى المعاجم الخاصة بالألفاظ تجريد الكلمة إلى بنيتها الأساسية الثلاثية كمفتاح للدخول إلى عالمها الدلالى، ومن خلال هذا المفتاح حرص أصحاب المعاجم العربية علي تدوين كل دلالات الكلمة واشتقاقاتها، بلا تفرقة واضحة بين الدلالة المركزية الشائعة والدلالة الهامشية للألفاظ[٦٧]، وحرصوا علي تسجيل مختلف استعمالاتها دون تمييز كلفهم ما نوجهه نحن الآن من نقد لمعاجمهم لضخامتها، ولتعاملها مع كل عصور اللغة كعصر واحد، ولتُتبعها للمشهور المتداول كتتبعها للغريب النادر. وكأن معني اللفظ – لديهم – كان يبدأ من التجريد وينتهي عند استخلاص المعني من خلال شبكة دلالية ذات كيان ممتزج لاتبين معالمه من خلال التطورالتعاقبي للدلالات ولكن من خلال استقصاء تراكمي كمي مطرد لمختلف استخدامات اللفظ. وكأنهم في تقصيهم -بغير نظام- للوحدات المكونة للمعني، يريدون الإمساك بالدلالة من كل صوب، دلالة يصبح التاريخ كله . بمختلف استعمالات الناس والشعراء والعلماء للفظ فيه . مسخراً للإحاطة بها . فلم تكن المهمة الأساسية لصاحب المعجم تقديم معني محدد للفظ،

وإنما البحث عن معناه وتقصيه من خلال مختلف هذه الاستعمالات. ولكن المعجميون ربطوا هذه الحقول الدلالية بفكرة الانتماء الي جذر لغوي مجرد. فمعني اللفظ هو قيد التشكل والتصرف والنشاط الكتابي المستمر للأفراد في بنية أو مادة ثلاثية علي وزن (فَعَلَ). ومن ثم بدت حركة المعني مائجة مطردة وعكسية **بين تحققات اللفظ** -علي المستوي الاشتقاقي الصرفي أو علي مستوي الاستخدام الفعلي من قبل بعض الأفراد في سياقات خاصة- **وبين شكله المجرد الذي يفصله عن** أي أصل تاريخي، ويحوله الي رمز للفعل. وبذلك لم يكن المعجميون بعيدين تماماً عما انتهي إليه علماء الدلالة المحدثون من أنه ليس هناك نص يمكن أن يُفسَر وفقاً لمثل أعلي (يوتوبيا) ذي سلطان محكم أصلي ونهائي للمعني (٦٨)

من جهة ثانية، تدلنا كثرة النصوص الشواهد علي متغيرات معني لفظ ما، علي أن دلالة اللفظ عند القدماء كانت ترتكز بصفة أساسية علي تحولات مبتكرة له من قبل الأفراد. فقد حرص أصحاب المعاجم علي تعيين شاهد الشاعر أو القائل (ولو بشكل شديد العمومية) أو الشاهد نفسه عند كل مرة ينتقلون فيها من معني الي آخر، فليس للفظ مفهوم واحد مطلق، وإنما هناك استعمالات فردية ونصية مختلفة له هي التي - علي تنوعها وابتكارها وشمولها - تشكل الحقل الدلالي للكلمة أو معناها الكلي.

وهكذا يبين لنا تصنيف المادة اللغوية بحسب ترتيبات ومنهج المعجميين القدماء أن ثمة عمقا متغيرا للكلمات يسمح بتجدد المعني الدائم لها، فهناك العديد من الأبنية اللغوية الصحيحة عربياً لم تستخدم بعد، وهناك مجال واسع لتصريف الكلمات واشتقاقها ونحتها وتركيبها مازال مفتوحاً، وهناك أيضاً إمكانات لانهائية لاستخدام الألفاظ وفق سياقات جديدة وأطوار متغيرة. وربما كان من المجدي في هذا الإطار أن نعيد قراءة أدبنا العربي قديمه وحديثه، استخلاصاً للشواهد التي تضمنتها هذه الأعمال وساهمت بها في تغير معاني الكلمات أو تعميقها، خاصة أن المعجميين -وللأسف- لم يكملوا خطتهم المعجمية هذه بالأخذ عن أشعار معاصريهم، كما لا يبينوا عن معاني الكلمات المستخدمة في شتي العلوم العربية ولم يحددوا سياقاتها التاريخية واكتفوا بنقل بعضهم عن بعض. ومع ذلك فإن الجهود المعجمية العربية التي نشأت في ظل البحث عن المعني الكتابي القرآني تبين عن وعي بأن الإحاطة بدلالة مفهوم ما إحاطة تامة تمثل مأزقاً معرفياً Aporie بالنسبة للعقل الانساني ذاته، فنحن نتمثل معني لفظ ما من خلال شبكة دلالية تتكون من مجموعة وحدات، ونفترض عمقاً متغيراً يجمعها معاً في إطار حقل دلالي ما، ومع ذلك فهناك دائماً دلالة واحدة تقوم بتلخيص هذه الشبكة أوتكثيفها، ولكن إضافة وحدة دلالية جديدة تؤدي الي نوع من الإلغاء أوالإضافة لبعض من خصائص الوحدات الدلالية السابقة المكونة للشبكة، مما يؤثر علي مجموع خصائص المفهوم ذاته، و من ثم فالمنطق التحتي الذي تتماسك بموجبه هذه الشبكة ليس واحداً وليس ثابتاً وإنما هو عمقٌ متغير. ونحن مضطرون دائماً لأن نستخدم مجموعة من الوحدات وليس وحدات مفردة لتمثيل مفهوم ما، ذلك لأن هناك تناقضاً سافراً بين عدد الأحوال التي يمكن لنا أن نحيط بها، وعدد عناصرالوصف التي يمكن أو يسمح جهازنا المعرفي بالاحتفاظ بها واستخدامها. ففي الحقيقة، إن دقة حواسنا تجلب لنا كمية من المعلومات لا تتكافأ بحال من الأحوال وقدراتنا علي التذكر والاستخدام، ومع العجز عن التحكم في مجموعات من الكلمات المتباينة لتمثيل أحوال متميزة، نضطر الي استخدام نفس الكلمات، ولكننا ندرك أن هذه الكلمات ليس لها من تعريف محدد، وأن آليات التحليل للعمق المتغير تسمح لنا عند كل ظرف بإعادة البناء لتأويل قد يكون أكثر ملاءمة بالنسبة لكلمة معينة. فإذا كان الحال كذلك، فهناك ضرورة مفهومية Congnitive تضطرنا لأن نتعامل مع دلالات غير متقنة، ولكنها تفسح المجال إذا ما استدعت الحاجة الي تحليلات أكثر دقة (٦٩).

وعن هذا العمق المتغير لدلالة الكلمات وما تمثله الإحاطة بالمفهوم من مأزق معرفي نشأت نشاطات إنسانية شتي في تفسير القرآن. توزعت ما بين الفقهاء وعلماءالدين وعلماء الكلام والفلاسفة والعلماء والصوفية، أومابين المفسرين بالشرع والنقل والعقل والحدس. والمدقق في النظر الي مجالات التفسير علي اختلافها يجدها تنويعات علي عملية القراءة، بدءا بمن يدعون أنهم مجرد نقلة عن السلف، أو

متفذون لحرفية النصوص آخذون بظاهرها، ومروراً بالفقهاء واضعي القانون، وانتهاء الي المحتكمين الي العقل في تدبر الآيات والمجاهدين بالروح الي باطن النص. إذ وجد كل فريق في القرآن بوصفه كتاباً ملزماً بالقراءة، ما يفهمه عنه من مراجعة التجارب الماضية، أوتعقل الكون، أو الانفعال الباطني بالوجود، أورعاية المصالح الآنية للمجتمع، أوتدبر أمور الآخرة الآتية.

من أجل ذلك تفتحت داخل كل باب من أبواب القراءة التفسيرية للقرآن مذاهب عدة وتكونت فرق شتي.وتفرعت عن كل علم علوم: فاستقل علم أصول الفقه عن علم الشريعة تحت باب الفقه.وتحت باب التشريع كان هناك أكثر من مذهب لاستنباط الأحكام. وتحت باب الفلسفة استقلت علوم الإلهيات عن الرياضيات والمنطق وعن الطبيعيات والطب والفلك . كما امتد التصوف الإسلامي من الزهد الي الحب الإلهي الي محاسبة النفس الي الحلول ووحدة الوجود وحتي الطرق الصوفية الشعبية. أما علماء الكلام فقد انقسموا ما بين معتزلة وأشاعرة وبينهما فرق من الخوارج والشيعة. وتحت هذا الفرع من العلم امتدت مباحث عدة منها علوم العقائد والملل والنحل، واستقلت علوم الحديث عن القراءات عن السير والتاريخ وعلم الاجتماع. في المقابل نلاحظ أن هذه المناهج المعرفية للقراءة في اعتمادها علي النقل والعقل والحدس والحكم قد تداخلت بعضها ببعض حتي بات من العسير فك ما بينها من تفاعل إلا علي مستوي نظري بحت. كما أنها اعتمدت جميعاً علي اتساع استيعابها لثقافات شتي: قبل الإسلام وبعده من ثقافات البلاد المفتوحة.

ففي باب تفسير القرآن بالمأثور، كان ثمة اعتماد واسع علي تدوين أنواع عدة من الخطاب الشفاهي: (أشعار) و(أخبار) و(قصص) و(أحاديث)، علي تباين أصوله ما بين الثقافة الجاهلية، وأخبار الإسرائيليات، وتاريخ الصحابة الآوائل. بعبارة أخري يصل المدقق في منهج تفسير القرآن بالمأثورالي أنه كان استعانة بجملة من المعارف قبل الإسلام وحين ظهوره، علي تنوعها وعلي مخالفة بعضها للإسلام نفسه. ولم يكن الرسول يفسر القرآن علي هذا النحو، كما أنه لم يكن يورد القصص إلا بمنتهي الإيجاز وعلي نحو متداخل، غير أن المفسرين الآوائل قد أرادوا إشباع فضولهم العلمي، فسدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود، وأتموا ما تلقوه عنهم من القصص بنتاج خيالهم الخاص وأرسلوا كل ذلك علي أنه تفسير للقرآن [٧٠] وكان حجتهم في هذا النهج ابن عباس -الذي كان يبلغ من العمر حين وفاة الرسول عشر سنوات- وعرف بحجة التفسير بالمأثور لما له من مهارات ثقافية عالية، فهو عالم بأخبار العرب ولغتهم، ولاتصاله بمصادرالعلم المفضلة لديه عند اليهوديين كعب الأحبار وعبدالله بن سلام، فكان يحيل في تفسيره للقرآن الي أخبار اليهود وقصصهم عن الخلق والمعاد، كما يحيل الي أيام العرب ومغازيهم ومعارفهم في الجاهلية، ويعتد بالاستعمال اللغوي للشعراء القدامي، وعلي نهجه زاوج المفسرون بالأثر بين الأحاديث النبوية وآراء المفسرين الآوائل والصحابة، وبين التراث اليهودي - الذي كان عبارة عن سطو اليهودية علي الكثير من أساطير ثقافات البحر الأبيض المتوسط وإعادة توظيفها بما يتفق والمنظور التوراتي القومي للتاريخ والدين- وبين الثقافة الجاهلية أشعارها وأخبارها وعقائدها التي كانت مستفيدة هي الأخري من علاقات عرب الجاهلية بثقافات الفرس والروم واليونان ومصر والأحباش عن طريق رحلات العرب التجارية ومتاخمتهم لمدينتي الحيرة والغساسنة[٧١] .كذلك زاوج المفسرون بالمأثور من الشيعة بين الأساطير الفارسية وغيرها من الأساطير وبين معتقدهم في قدسية علي والأئمة لمقامهم الإلهي وخصائصهم الخارقة للعادة، وأملهم في عودة المهدي المنتظر، الذي يعيش في الخفاء ثم يعود الي العلانية في آخر العالم علي أنه المخلص، وبين ما وجدوه في سبيل تأكيد اعتقادهم هذا من آلاف الأحاديث والأخبار المأثورة عن الصحابة وعن العصر الأول لظهور الإسلام، فكانت لهم تفاسيرهم الخاصة مثل تفسير جابر الجعفيت ١٢٨ هـ في القرن الثاني الهجري، وتفسير أبي الحسن القمي في القرن الرابع الهجري.

هكذا بدا التفسير بالمأثور في عمومه عند السنة والشيعة معتمداً في قراءته للقرآن علي مصادر

متنوعة شفاهية في أساسها، يعتمد في تسجيلها علي ما يقال. غير أن هذا المعيار وحده كان سبباً في العديد من المشكلات والمجادلات والنقض والتزييف التي لم يكن من الممكن الوصول من ورائها لطائل مريح، حتي وإن أجهد المسلمون أنفسهم في تعداد قوائم بالجرح والتعديل. ولعل هذا هو ما أدي بالطبري ٢٥١ ـ ٣١٠هـ = ٩٢٣-٨٣٨م- في النهاية الي محاولة حل هذه المعضلة المعرفية الخاصة (بتفسير القرآن الكتابي بنص مروي شفاهي)عن طريق الجمع الشامل للروايات توخياً لأمانة التدوين وإعمالاً لملكة النقد، وهو ما أثقل تفسيره بالمأثور- ليصل الي ثلاثين جزءا في نحو ٢٥٠ صفحة، وأدي الي إبدائه لملاحظاته النقدية العقلية واللغوية فيما جمعه ورواه.

ويبدو أن المفسرين بالمأثور قد وعوا خطورة استبدال النص الشفاهي علي اتساعه واختلافه بالنص الكتابي القرآني. وهو ما تمثل في حملتهم علي ما عرف بالإسرائيليات في تفسير القرآن، فأبدي كثيرون شكوكهم إزاء هذه المادة، ومارسوا حرية الرأي عن طريق الانتقاء والاختيار بين عدة من المرويات التي تؤيد وجهات نظرهم، وشقوا في البرهنة علي ترجيح رواية علي أخري. متخذين في الاستدلال علي صدقها أوكذبها معياراً لمدي تكيفها مع المعني القرآني، وبما يجعل النص القرآني مادة منسجمة والسياق الشفاهي الشارح لها. غير أن الغزالي قد مضي بهذا التشكيك الي مدي أبعد، إذ كان يري أن أكابر الثقات في التفسير بالمأثور مثل ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة، لم يعبروا إلا عن آرائهم الخاصة في تفسير القرآن، وعلي هذا يمكن القول أن وجوه التفسير التي يقول بها هؤلاء الثقات ينبغي الطعن فيها بأنها تفسير بالرأي. في حين أن تفسير القرآن بحسب الغزالي يقتضي التغلغل الي ماوراء المسموع والمنقول من معني مقصود في كلام الله[٧٢].

وعلي الرغم من هذه الانتقادات، فقد غلب النظر في الثقافة العربية الي مادة المأثور المدونة بوصفها مادة شبه مقدسة، يختلط فيها النص الأصل القرآن بما هو قصص أسطوري يهودي وقبلي جاهلي وبما هو أحاديث نبوية وأخبار الصحابة وتفسير بالرأي من قبل المفسرين الآوائل دون تمييز، وبماهو من استراتيجيات البرهان علي صدق ما يروي من قبل المفسرين الجدد أنفسهم [٧٣]. وهكذا شكلت هذه النصوص خيوط أسطورة إنسانية كاملة مفسرة للقرآن يعتقد في صدقها. ذلك أن التفسير بالمأثور يقوم أساساً علي فكرة تفسير النص القرآني الكتابي بنص آخر شفاهي ماض يعتقد في صدقه. ومن ثم كانت هناك حاجة ملحة لإعمال مناهج جديدة لقراءة القرآن في سياقه الكتابي.

وجد علماء التفسير بالمأثور في المواد الشفاهية القصصية والأسطورية والخبرية مادة صالحة لتفسيرالقرآن يحدوهم اعتقاد خفي بوحدة الأسطورة الإنسانية التي بدا القرآن وكأنه دليل عليها أو امتداد لها، وبهذا سجل المفسرون بالمأثور من المسلمين للبشرية الكثير من أساطيرها الأولي من خلال تسجيلهم لقصص اليهود والنصاري والجاهلية بما تنطوي عليه من بقايا أساطير شتي أقدم. كذلك استفاد الفلاسفة المسلمون من التراث اليوناني الفلسفي علي اختلاف مناحيه ما بين الأرسطية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والرواقية، يحدوهم اعتقاد راسخ-هم أيضاً هذه المرة- بوحدة الحكمة الإنسانية، فقد كانوا يشعرون أن لديهم الأساس العقلي الذي كان للفلسفة اليونانية باعتبار العقل هو المعيار الأعلي في النظر الي الله تعالي بوصفه وجوداً محضاً، فالفارابي وابن سينا في القرن الرابع الهجري، وابن رشد في القرن السادس الهجري كانوا جميعا مقتنعين بوحدة المعرفة التي تتوجها الإلهيات.[٧٤]

غير أن الفلسفة اليونانية اتخذت في الثقافة الإسلامية مساراً آخر غير ذلك الذي اتخذته عند القديس توما الأكويني أو لدي علماء اللاهوت الذين اهتموا بتحويل الفلسفة الي أداة لتدعيم سلطة الكنيسة كمصدر وحيد لتفسير الكتاب المقدس، في حين ساهمت رسائل الفلاسفة المسلمين في تزكية العقل الإنساني في ذاته لمعرفة الله بعيداً عن السلطة الدينية، كما نري مثلاً عند الكندي في رسالته عن النفس، والفارابي في رسالته عن العقل والمعقول، وابن اسينا في رسالته عن المعرفة العقلية، وعند ابن

رشد في فصل المقال. كما قدم ابن سينا تصوراته عن علاقة الحكمة بالشريعة في الجزء الخاص بالإلهيات في كتاب الشفاء، وأول ابن رشد المعاد كبعث للبشر في نفس واحدة كلية، وكتب الفارابي تصوراته للمدينة الفاضلة، وكتب ابن طفيل قصة حي بن يقظان بوصف الإنسان فيلسوفاً معلماً لنفسه، يكتشف بالعقل والتجربة طريقه الي الله. وكتب أبو العلاء المعري رسالة الغفران حيث يتمتع الصالحون أياً كانت أديانهم بمغفرة من الله هي في جوهرها دفع لإصلاح الأمور بما يجب أن تكون عليه من غايات إنسانية أخلاقية.

علي نحو آخر كانت قراءة القرآن دافعا لنشاط نظري وتجريبي واسع لقراءة الكون واستنباط قوانينه العلمية .حتي أحرز المسلمون تقدماً هائلاً جعل العلم العربي أساساً لوحدة العلم الإنساني، إذ توافر لهذا العلم عدة دوافع منها الدافع الديني، ودافع حب الاستطلاع، والانفتاح علي علوم البلاد المفتوحة، ووجود أسس لإمكانات ثقافية متنوعة يمكن أن تترابط وأن يعاد ترابطها في صيغ مختلفة، ذلك أن تعدد الارتباطات الجديدة والتبادلات تولدت عنه اختراعات واكتشافات ومخترعات فكرية وعلمية جديدة، هذا علاوة علي التسامح الديني الذي سمح للعلماء من مختلف الجنسيات داخل الدولة الإسلامية يستخدمون اللغة العربية بالدرجة الأولي فيهم عرب وإيرانيون ومسيحيون وآخرون أن يكونوا واجهة التقدم العلمي. وبهذا اجتمعت للحضارة العربية مزايا ثقافية فاقت أوروبا حتي القرن الثالث عشر، ولهذا السبب كان من المتوقع أن يقوم العالم العربي بالوثبة الكبري الي العلم الحديث قبل الأوروبيين[٧٥].

أما الروح الإنساني الموحد فهو محصلة القراءة الصوفية الفلسفية للقرآن عند إخوان الصفا وأئمة التصوف الإسلامي أمثال ابن عربي في تفسيره روح الفاظ القرآن. وقد تأثر هذا الاتجاه التفسيري بالمسيحية الشرقية والأفلاطونية المحدثة والهرمسية الغنوصية المتأثرة بدورها بعبادة تحوت عند المصريين القدماء وبالفيدانتا الهندية التي ينزع فيها البراهمة عن طريق الألم وإماتة حاجات الجسد الي وحدة الوجود .تأثر المسلمون بكل هذه المذاهب الروحانية العالمية، غير أنهم طبعوا هذه المذهب بطابعهم الخاص المميز المعتد بالرمز الإشارى تحليلا وإبداعا، فقدموا الكثير من الابداعات الصوفية الشعرية مثل أشعار ابن الفارض وابن سينا والشيرازى والمثنوى والأعمال الأدبية مثل شجرة الكون والإسراء، إلى المقام الأسرى لابن عربى، وقدموا الكثير فى باب التحليل للرمز الإشارى فكان إخوان الصفا، في القرن الرابع الهجري، يمثلون في رسائلهم ما سماه جولدزيهر بمذهب التأويل الإشاري للمأثورات الروحية عند جميع الشعوب[٧٦] أما الصوفية فقد امتد جهادهم منذ زهد الصوفية الآوائل – من أمثال أبي ذر الغفاري والحسن البصري – في الدنيا وواقعها الغرور، وحتي إبداعات الصوفية المتأخرين –من أمثال الحلاج وابن عربي – في تعاليهم عن عالم الظواهر والواقع بالكلية ليتحدوا بالروح المطلق، أو بوحدة الوجود فكان مذهبهم يقوم على محو الفروق بين العقائد، وتزكية الشعور بالفردية الإنسانية، واجتهادها الفائق لمشاهدة الحق وحب الله رعرفانه، فمعرفة الحقيقة الإلهية لا تتم عن طريق التبعية العمياء، للتعاليم والكلمات الظاهرة وإنما عن طريق سمو الروح أو رؤية الجلال بعين الجمال، وهذا ما دفعهم إلى التعامل مع الجانب الظاهر للشريعة والعبادات بقصد الكشف عن معناها الذى هو معيار المحبة الحقيقية لله، وتمثل هذا الباطن الروحى لا يتم إلا عن طريق استقراء كل جماعة لرموزها الدينية الخاصة واخبار أنبيائها وأحكام شرائعها من الحدود والرسوم والأمثلة، سواء فى ذلك من كانوا من أهل التوراة أو من أهل الإنجيل أو من أهل القرآن، ففى هذه الأحكام إشارات للنفس، بل إننا قد نجد عند أهل الأديان الوثنية مثل هذه القيم الرمزية، ولن تتطهر النفوس إلا بالإيمان بهذه القيم عن طريق الرمز والإشارة [٧٧].

أما الفقهاء [٧٨] فقد حددوا غاياتهم – من استنباط الأحكام العملية من القرآن– بإرادة تحقيق المصلحة الإنسانية العامة ممثلة في المحافظة علي الحياة الدنيا: الدين والنفس والمال والعقل والنسل عن طريق تهذيب الفرد، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ودفع الفساد. وهذه الغاية كما يري الفقهاء المسلمون ليست مقصورة علي جماعة دينية دون أخري، بل هي السبب الذي من أجله نزلت الشرائع السماوية كلها،

وهي ما تحاول كل الشرائع الوضعية (القانون والسياسة) تحقيقه. وبهذا المعني كُفل الفقه الإسلامي لليهود والنصاري استقلالهم القانوني في الدولة الإسلامية، وتركوا المجال مفتوحا أمام أي شخص من اتباعهما ممن لم يرض بقرار محكمته، ليعرض قضيته أمام القاضي الذي كان يحكم وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية. أما فيما يتعلق بتحديد الشريعة والقوانين للمسلمين أنفسهم فقد كان الأمر غاية فى الصعوبة بالنسبة لشريعة المسلمين أنفسهم، فالحدود فى النص القرآنى الكتابى الملزم بالقراءة، لم تكن بالوضوح الذى يكفل لنظام القانون والحكم فى الإسلام قيام دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه، أى تلك الدولة التى يستمد فيها الحاكم واضعو القانون سلطتهم بوصفهم منفذين لحكم الله، فقد بدا أمر القانون والحكم موكلا - بالفعل - إلى القراءات الإنسانية المتنوعة التى قامت بها الجماعة الإسلامية فى استبطانها لأحكام النص، كما بدا تاريخ الشريعة الإسلامية كله شاهدا حيا على صعوبة القطع بما أطلق عليه «حكم الله» فى قضية ما، ذلك أن الغاية التى ارتضاها الفقهاء من استنباط الأحكام وهى تحقق مصلحة الأمة، بالإضافة إلى اعتمادها فى ذلك على نص لغوى فى الأساس، قد جعلت من هذا الاستنباط الفقهى بالأحرى قراءة مفسرة للنص تصله بالواقع المتغير.

فى هذا الإطار لم يكن النص القرآنى بالنسبة للفقهاء - كفيلا وحده بتحقق هذه القراءة التشريعية، إذ كان النص يطرح على الفقيه تحدياته اللغوية والمعرفية، وكان من الصعب في هذا الإطار تصور الشريعة الإسلامية بوصفها تنفيذا لحكم كهنوتي، إذ بدا المسلم وفق ظاهر النص وريثاً للشرائع السماوية السابقة، وبدت أسباب الكفر والإيمان في الشرائع السابقة وكأنها تنطبق عليه في إطار ضرورة إيمانه بكتب الله ورسله وقراءته لها .وهو ما جعل المفسرين يحارون في حد الحدود: فبين قطع يد السارق وتوبته العاصمة له من القطع، يمتد كل تاريخ اغتصاب حقوق الآخرين بدءاً من القربان البشري وحتي وعي الضمير الفردي بالخطيئة في حق الآخر. وبين رجم الزاني والإيتاء بشهود علي الزنا لإتمام العقوبة تمتد كل صعوبات تحري الصدق والكذب، والتحقق من إرادة المباهاة بالفاحشة. وبين الزنا والزواج ونكاح الحور العين يكمن كل التحدي الإنساني في معادلة الحب والسكن والرحمة بالجنس. وبين العقوبة بالمثل والعفو يلح السؤال الأكبر عما يكون به القصاص حياة؟

أمام هذه التحديات استعان الفقهاء بالأصل الثانى من أصول الفقه وهو السنة، ثم استعانوا بأكثر من مصدر إنسانى مفسر للنص فأضافوا الاجماع الذى هو اجتهاد جماعة من الأمة بشأن قضايا لم ترد فى الكتاب ولا السنة كما أضافوا القياس وهو اجتهاد الأفراد من الفقهاء بالرأى فى قضية مستجدة، واستعانوا بمصادر ثقافية مختلفة أخرى للتنظيم القانونى للمجتمع، وذلك مثل استفادة القائلين بقصر الخلافة علي قبيلة قريش عند أهل السنة، أو علي نسب النبي من علي عند الشيعة بنظام الحكم القبلي الجاهلي. واستفادة ابن تيمية -في إطلاقه لسلطة الخليفة الذي يحكم بما أنزل الله- بنظام الحكم الفارسي الذي يري أن الحكام هم المنفذون لشريعة الله علي الأرض، واستفادة آخرين من التراث اليوناني الذي يتوحد فيه الإمام الملك بالفيلسوف. أما الغزالي فهو يجيز قيام أصحاب الشوكة من العلماء باختيار الإمام ومبايعته، وهؤلاء الأخيرون بإقرارهم اختيار الخليفة يقيمون حكما للنخبة، وهو يذكرنا بالنظام الأرستقراطي اليوناني للحكم.

على هذا النحو بدا القانون الشرعى الإسلامى قائما على أساس قراءة الفقهاء للقرآن وللسنة ولتاريخ الصحابة ولأنظمة الحكم والقانون فى مختلف الثقافات وعلى اجتهادات الجماعة الإسلامية والأفراد بحسب نواياهم وأهدافهم والواقع المتغير لأمتهم، وهو ما جعل أحكام الشريعة الإسلامية موضع اختلافات ما بين مذاهب السنة الحنيفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ومذاهب الشيعة الإسماعيلية والإمامية والزيدية وغيرهم، هذا علاوة على الحشد الهائل لاجتهادات الإعلام الأفراد فى كل مذهب على حدى.

وعلي الرغم من أن التشريع الإسلامي في إطار هذا التساؤل المستمر قد أراد أن يقدم مثالاً لظاهرة فريدة يقوم فيها العلم القانوني، لا الدولة بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء واجتهاداتهم قوة

القانون (٧٩) فى إرادة لتحقيق المصلحة العامة لوجه الله وحده دون المصالح الخاصة للسلطان أو للمشرعين أنفسهم، فإن إدعاء بعض هؤلاء العلماء بأنهم يعتمدون في ذلك التشريع علي كلام الله فحسب، وأنهم ينفذون حكم الله، أوأنهم ينصرون السلطان كمنفذ لحكم الله، ويتنافسون علي السلطة كمفوضين من الله، يربطون في ذلك بين العقوبة القانونية وبين الثواب والعقاب الأخروي الذي هو من شأن الله وحده، قد تحول بهم الي جماعات من الكهنوت متصارعة فيما بينها، فأبطلوا إسلاماً لا كهنوت فيه، كما أبطلوا جوهر الشريعة الإسلامية وغايتها وهو البحث والعلم والاجتهاد فيما يحقق مصالح الناس ويكفل العدل بينهم ويحافظ علي حياتهم الدنيا ممثلة في النفس والمال والعقل والنسل والدين

القراءة الثالثة بين السلب والإيجاب

كان المطلب الأساسى لدين قوامه القراءة لكتاب الله المقدس هو تكوين مسلمين يحسنون القراءة والكتابة، بهذا المفهوم لم يكن أمام المتدينين من أهل الجزيرة أو أهالى البلاد المفتوحة للدخول فى الدين الجديد إلا قراءة الكتاب، فما من وسيط بينهم وبين الله إلا القراءة بكل ما تستدعيه من ثقافة بالمعارف الإنسانية ومن مساهمة فى ترقيتها، ومن تزكية للفرد الأتقى والأعلم، وعلى هذا لم يكن ثمة فارق كبير فى إطار هذا الوعى الكتابى القرآنى من إعادة تدوين وقراءة التراث الجاهلى الوثنى أو ترجمة التراث اليونانى الفلسفى أو محاورة أديان الأمم اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية والعرب البائدة، واستيعاب ثقافاتها على اختلافها، فكلها خبرات إنسانية توسع من دائرة الفهم والقراءة للذات وللكون ولغاية الحياة، وهكذا لم تعرف البشرية حضارة قد أتاحت تفاعل واندماج مثل هذا الكم من الثقافات والأديان مع كامل الاعتراف بمساهمات كل منها، بما يجعل من تلاقيها بنية أساسية لها مثلما فعلت الحضارة الإسلامية .وهكذا أيضا رصعت الحضارة الإسلامية كتابها المعرفي الإنساني الذي كان واجهة التقدم العلمي حتي القرن الثالث عشر الميلادي بأسماء من مختلف الجنسيات والأديان والثقافات دون مصادرة علي جهود غير العرب أو سطو عليها(٨٠)، حتي توزع علماؤها بين الفرس والمغرب والأندلس والعرب، وانتشرت معارفها علي امتداد مساحتها ما بين بغداد والقاهرة والقرطبة ودمشق وخراسان والأندلس، وتجاورت أسماء المجتهدين من البشر على اختلاف عصورهم ومواقعهم فى سجل القراءة العربية الإسلامية. امرؤ القيس وقس بن ساعدة والخنساء وعائشة وأرسطو وأفلاطون وابن الهيثم وابن الشاطر وابن النفيس والخليل بن أحمد وعمر الخيام وأبو بشر متى وابن اسحق ووهب بن منبه، وسيبويه والجاحظ والفيروز أبادى والمتنبى وابن سينا وابن ميمون وابن بطوطة وفيثاغورس وعمر بن عبدالعزيز والزبيدى «الهندى الأصل»، وأبراهيم الفارابى اللغوى «تركستان» وابن منظور «مصر» وتيودور بن قرة، وابن عربى والحلاج وأبو العلا، والمعرى: كل هؤلاء وغيرهم ممن لا نحصيهم، كثيرا ما ننسى مواطنهم الأصلية أمام ظهور مؤلفاتهم على قدم المساواة فى تكوينها للمجال المعرفى الذى استحوذت عليه الثقافة العربية الإسلامية وقرأ به قرآنها.

لقد كان في القراءة الثالثة للقرآن وما نتج عنها من استقلال للعلوم ومن تحقق للجهود المعرفية الروحية للأفراد علي اختلاف ثقافاتهم -في تقديري- تحققاً للشرط الرابع للنزعة الإنسانية والذي يتمثل في استيعاب المسلمين للبنية الكتابية العميقة للقرآن. فالنص القرآني ليس مجرد جامع لنصوص دينية سابقة، وإنما هو إعادة توظيف لها بما يجعلها تتضام علي تقديس الخالق الأعظم "الله"، وبما يضعها في إطار تجريد متعال الي ما يجذبها نحو غايات إنسانية كبري. فلفظ الجلالة "الله" في القرآن يضم الجميع، لنلمح قرابة لغوية في النص القرآني تصل المسلمين بالصالحين من اليهود والنصاري والمصريين القدماء واليونان والصابئة والمجوس والأمم التي خلت ولها ما كسبت. فلكل نصيب في عبادة "الله" وللكل مآل إليه ليحكم بين العباد. ويمثل هذا التنوع الثقافي والديني، -والتنزيه الإلهي- الذي يشملها من خلال انضوائها جميعاً تحت لفظ الجلالة "الله" في القرآن، لم يكن من الممكن مصادرة حقيقة علاقة الإنسان

بالمقدس منذ فجر التاريخ وإن اختلفت مسميات هذه العلاقة في الدين المعني.

وبذلك بدا القرآن وكأنه تحول بهذه الخبرات الدينية الي مجال كتابي قابل للتأمل والنقد والتأويل. يبين عما بينها من تفاعلات شكلت الدين الإسلامي بنفس القدرالذي أعيد فيه تشكيلها والتسامي بها من خلال الإسلام، بل ربما كان هذا التفاعل وهذا التسامي- تنزيهاً للذات الإلهية- في المساواة بين البشر بعيداً عن التعصب القومي أو التجسد في شخص أو الحلول في جماد، هو ذاته جوهر الرسالة القرآنية التي يقف فيها آدم علي قدم المساواة مع ذي القرنين (الإسكندر الأكبر!) وإمرأة فرعون والملكة بلقيس وإبراهيم وسليمان وهود والمسيح عيسي ابن مريم فكلهم من المؤمنين بالله. في مقابل فرعون وأبي لهب وعبدة الأصنام من الجاهليين وعبدة عجل الذهب من اليهود والمنافقين من المسلمين.

من هنا كانت قضية الكفر والإيمان ضبابية بحيث لم يعد من الممكن نسبتها الي دين دون آخر، أوالي فريق دون سواه، أو الي نفس دون أخري، والمتأمل لصفة الكفر والإيمان في النص القرآني يراها تنطبق علي أناس من جميع الأديان، كما تنطبق علي النفس الواحدة، حتي بات من الممكن أن يكفر كل واحد الآخر، وألا يكون الكفر منطبقاً علي أحد دون سواه. وهذا ما جعل المفسرين يحارون في تعريف المؤمن والكافر، التائب والواقع في منزلة بين منزلتين، أمر المؤمن الظاهر والكافر الباطن، والمسلم المنافق . حتي قال أبو العلاء المعري:

يسمي غوياً من يخالف كافراً   له الويل ! أي الناس خال من الكفر

فإذا ماكان ثمة اعتراف بالآخر أياً كان دينه أو ثقافته، وبالنفس البشرية في قوتها وضعفها، انتقل الصراع الي صعيد آخر غير التحارب بين الفرق، ألا وهو التمييز بين الحق والباطل، الخير والشر، أو الي مقام العمل الصالح والعمل السوء، أو التمايز بين النفوس بقدراجتهادها وجدية عملها، وهو الأهم. هكذا كان السؤال الذي يطرحه النص القرآني علي قارئه هو كيف يكون الإنسان إنساناً بكل ما يعنيه ذلك من معني، ففي الحقيقة كان إشكال كل القراءات التفسيرية وانطلاقاً من قراءة النص نفسه هو كيف يكون الإنسان إنساناً وهو يتراوح بين كل المتضادات التي تجعله مركزا للكون وتسلبه حق السيطرة عليه. كان النص القرآني مشكلاً لأنه لايملي تعاليم واضحة يتيسر اتباعها، وإنما يضع الإنسان في قلب مشكلته الإنسانية ذاتها: فعليه ألا يقتل نفساً لأن من قتل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً ولكن في المقابل كان عليه أن يقاتل في سبيل الله، عليه ألا يقتل نفسه وأن يموت شهيداً فداء لحق مغتصب وكرامة مهدرة، أن يشبع أمله في إطلاق رغبته الجنسية وأن يراها بعيدة مرجأة. ألا يري الجنس خطيئة وأن يحده بشرط السكن والمودة والرحمة، ألا يحرم نفسه زينة الحياة الدنيا وأن يراها متاع الغرور، ألا يسير علي درب الآباء وكأنه أصم أعمي وأن يحسن الاستماع، ألا يصبح كالعير التي تحمل أسفاراً، والعلم ليس متاحا إلا للراسخين فيه، أن يؤمن بالغيب ولا يتبع الظن. ألا يمتثل لسلطة كهنوت أوقبيلة أوآباء أوحاكم يستضعفه أو عالم يحرف الكلم عن مواضعه وأن يطيع الله ورسوله وأولي الأمر. أن يتدبر الكون ويستكشفه ولا يخرق نواميسه. أن يستدعي في النهاية كل الأساطير ويحطمها بالقراءة. أن يطمئن بذكر الله وأن يظل علي خوفه يبكي تقواه. أن يقدح زناد إرادته وحريته لأبعد مدي ويعي حدوده فلا يتأله. أن يجد للعمل الصالح ولا يظن أنه الأصلح. أن يتماهي بكل الضمائر في القرآن فهو ضمير المتكلم (الله) وضمير المخاطب (الرسول والذين آمنوا والذين كفروا) وضمير الغائب (الجميع) حين يقرأ، ويعي في الختام أنه ليس هو مؤلف الكتاب إنما هو القارئ. أن يصبح الدين عنده هو عين إشكال دنياه ومغزي إنسانيته.

بهذا المعني كانت قراءة القرآن تضع الإنسان في حدود دائرة الممكن الإنساني، وهذا الممكن هو بالضبط ما يجعل الإنسان يعرف الله. فهذا الممكن ينفتح به كقارئ علي إمكانات الإبداع اللانهائية، ويحده كإنسان فى ذات الوقت. ليس ثمة تطابق بين الله والإنسان أو تبادل لمواقعهما (فكلمات القرآن ليست صنماً، والقارئ ليس إلهاً) ولكن هناك علاقة بين الطرفين (أي بين الوحي والخلق الإلهي والفهم والتدبر الإبداعي الإنساني لغايات الخلق والوحي) قوامها القراءة. وكأن القرآن نفسه ومنذ الوحي هو تحقق

مجازي لمفهوم الخلافة الإنسانية علي الأرض. فالقرآن ينفرد بكونه نص كتابي منذ الوحي به، وبأن أمر كتابته كان ملازماً للأمر بقراءته. حتي بدا الإيمان به تكليفاً بالقراءة، وحتي كان تشكيله وتلاوته ومعناه الذي نتداوله به الآن نتاج تاريخ طويل من القراءات المتعاقبة للنص كدحاً لله، كما سبق وأن بينا طيلة هذا البحث. غير أن هذه الاستجابة الانسانية للتكليف الإلهي بالقراءة والتي بلغت أوجها في ازدهار العلوم بالقراءة الثالثة للقرآن قد شابها اختلال في ميلها طورا الي تصنيم القرآن، وطورا الي تأليه القارئ.

فبعض المفسرين بالمأثور قد حولوا القرآن الي مجرد نص مجسد لكل الأساطير اليهودية والجاهلية والحوادث التاريخية للإسلام في عصوره الأولي. ليصبح النص القرآني مجرد شاهد علي تراكم مجموع هذه القصص الديني والأسطوري والشعري والتاريخي الشفاهي. بما يحلها محل قدسية الوحي الكتابي، ويجمده في إطار الاستهلاك المستمر لطقوس الماضي علي غرار القصيدة الجاهلية.

كما اضطرنا بعض المفسرين للقرآن بالعقل الي مصادرة كل قراءة مختلفة، إذ تم تمثل تفاسيرهم بوصفها تنفيذاً لحكم الله (الفقهاء)، أو حلولاً في روح الله (الصوفية)، أواتصالاً بعقل الله (الفلاسفة). فقد كان الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء هو تصورهم أن معارف كل منهم تمثل بذاتها سلطة إلهية . ومن ثم تم الفصل بين الخاصة وبين العامة علي اعتبار أن النخبة المثقفة وحدها هي المتصلة بالعقل الإلهي والروح الإلهي والحكم الإلهي. وأبطل مفهوم التقوي في سبيل يقين إنساني متأله. وأخل بعملية التكليف بالقراءة بكل شروطها الإنسانية القائمة علي الخطأ والصواب المحدود. وتعسر النظر الي هذه الجهود المتألهة المتضاربة بوصفها جهوداً بشرية مشتركة ومضيئة تضافرت علي تدعيم اجتهاد العقل وتزكية الروح واعتبار مصالح الأمة في إطار الترقي المعرفي نحوالله، ذلك الترقي التقي الذي لا يصل بالمجتهد الي اليقين بقدر ما يهذب نفسه من خلال حركة الاجتهاد ذاتها.

وما بين أولئك وهؤلاء يقع المتاجرون بالدين، والمتكسبون بالعلم لحيازة السلطان، فعلي سبيل المثال تحولت قراءة القرآن، وتلحينها الي مجال للتنافس بين القراء، ولجلب الحظوة لدي الخلفاء والأمراء والملوك، وتهافت علي المال لمنح إجازة القراءة لهذا أو ذاك. كما استغلت علوم النحو واللغة لإحراز نجاحات سياسية. وما أن كانت الفتنة الكبري حتي انضم النحويون في البصرة الي عائشة، والنحويون في الكوفة الي علي ابن أبي طالب. وزادت حدة التنافس بين مدرستي البصرة والكوفة بعد إعلان الدولة العباسية من منبر الكوفة، فقد اهتم العباسيون بنحويي الكوفة -وعلي رأسهم الكسائي- وقربوهم إليهم. وعلي هذا احتدت المنافسة بين المدرستين تسودها الرغبة في الكسب طمعاً في الحظوة لدي الخليفة، واستدراجاً لعامة الناس الذين تنبهوا لهذا العلم الجديد، وأقبلوا من كل الطبقات علي تعلمه. وانضمت علوم النحو الي علوم الفقه، وامتد الصراع بين نحاة الكوفة ونحاة البصرة الي صراع بين النقل والعقل عند أهل الحديث وعلماء الكلام. وكانت الاتهامات المتبادلة بين المدرستين غالباً ما تهتم بالرواة أكثر من المرويات ذاتها، وذلك تحت تأثير العصبية بين المدينتين والتحيز السياسي والمنافسة الشخصية[٨١] مثل هذه الممارسات قد أدت الي انقسام الأمة الي فرق قبلية متصارعة فيما بينها منهم العرب ومنهم غير العرب الذين كانوا يكيدون للحضارة الإسلامية ويطمعون في السلطان. مما أدي في النهاية الي تدهور الحضارة الاسلامية، وتراجع القيم الإنسانية التي بشرت بها. ومع ذلك فقد ظل النص القرآني نصاً يستدعي القراءة الدائمة وذلك لأن متن النص نفسه يحمل علاماته الكتابية -وليس تاريخه فحسب- وهو ما يضعنا موضع الحرية والمسئولية عن قراءة النص الكتابي الأصل.

ثانياً: هيمنة الكتابة وتحولات الأداء الجهري الشفاهي الى صوت الضمير التأملي

استعرضت فيما سبق الأدلة التاريخية علي الأصل الكتابي /القرائي للقرآن، وما حفز إليه من نشاط إنساني معرفي انبثقت عنه شتي العلوم والمعارف الإسلامية علي اختلاف مناهجها في ارتباطها بجوهر الكتاب. والدراسة حتي الآن تستدل علي الوعي الكتابي الذي أرساه النص الديني من خلال مراجعة تاريخ الحضارة الإسلامية، كتاريخ قارئ للقرآن. وفيما يلي نستدل علي الوعي الكتابي الذي فجره النص القرآني من داخل متنه. أي بالرجوع الي العلامات الدالة علي كتابيته: العنوان، المعجم في هيمنتها علي علامات شفاهيته: الإيقاع – وتكرار الصيغة.

مركزية الدلالة الكتابية في النص :

العنوان

خلا التراث الأدبى الشفاهى الشعرى والنثرى قبل الإسلام من العناوين، فالقصائد الجاهلية، تنسب فى مجملها إلى ديوان العرب، أو إلى شاعرها، أو إلى قافيتها المكررة: كأن يقال معلقة امرئ القيس، أو دالية طرفة بن العبد. وكذلك لا يعرف للأدب النثرى الجاهلى عنوان أو مؤلف مثل أيام العرب، وسجع الكهان وقصص الأمثال، من هنا نفهم لماذا كان ظهور القرآن ـ نصا مكتوبا ومعنونا ـ نقطة تحول بارزة فى الثقافة العربية، وكان هذا التحول من وجهتين الأولى فى تسمية القرآن كعنوان لمجمل النص، والثانية فى تسمية السور بعناوين مناسبة لمضمون السور، وفى هذا الصدد يقول الجاحظ أن الله سمى كتابه اسما مخالفا لما تسمى به العرب كلامهم، سمى جملته قرآنا، كما سموا ديوانا [٨٢]، وبهذا كانت عنونة القرآن، حدا فارقا بين نوعين من الخطاب: الشفاهى والكتابى، وبين نوعين من التلقى الراوى، والقارئ، وما يقتضيه كلاهما من انفعال أو تدبر، تحريف أو تأويل، لمادة شفاهية تملكها الذاكرة بالتكرار المتنوع، أو لنص مكتوب تخضع له القراءات المتنوعة.

لقد أدى خلو التراث المعرفى الشفاهى من العناوين إلى تعميق الشعور بالملكية العامة لهذا التراث، مما جعل تماثل الراوى بالمؤلف أمرا يسيرا، وهو ما يسميه بول زومثور اللاوعى الجماعى بالملكية العامة للأدب الشفاهى [٨٣]. فالمادة الشفاهية هى حيازة كل ذاكرة تستدعيها، ومن ثم يصبح الراوى مالكا شرعيا لنص لا وجود له إلا من حيث هو مذكور، على أن مثل هذه الذاكرة الشفاهية هى أيضا نوع من التمثل المعرفى للمادة المتلقاه، فما تحتفظ به الذاكرة ليس تسجيلا آليا لما تتلقاه، وإنما هو نوع من المعرفة له، ومن ثم فكل تذكر هو بالأحرى إعادة بناء كلى للمعلومات المتلقاة، وحتى هذه المعلومات التى نعيد تذكرها حرفيا لا ينفصل استدعاؤنا المباشر لها عن وظائف أخرى تتصل بانفعالنا، مثل تذكرنا للنبر المصاحب للمعلومة التى نتلقاها أو لمقام التلقى، هكذا يصبح بعث الذاكرة متوقف على التداخل المعرفى لعدد لا يحصى من الخلايا العصبية التى تجعل من المادة المتذكرة كلا واحدا مستجيبا لانفعالنا به ولتمثلنا المعرفى الخاص له [٨٤]، وبذلك يتيح الخطاب الشفاهى للسامع وللراوى حرية التحريف أو ما أسميه، بتأول النص، وذلك لسببين: الأول هو شعوره بالملكية العامة للمادة الشفاهية، والثانى ما يتيحه له تذكره لهذه المادة من تمثل معرفى لها.

فالسامع يدخل من خلال تلقيه المباشر للخطاب الشفاهى الخالى من العنوان فى علاقة حميمية مع ما يسمع، وكأنه ملك مشاع بينه وبين قائله.. وقد يتحول السامع إلى راو يؤدى ما سمع، عندئذ لا يجد حرجا كبيرا فى تحريف المعنى الذى ترامى إليه، فهو بهذه الطريقة يعبر عن حريته فى فهم ما يسمع، ويشارك فى ملكية النص، ولكن المشكلة هى أن هذا النوع من التأول يخضع لمقتضيات الذاكرة الحرفية الشفاهية، بمعنى أن التأول هنا يخضع لشروط اندماج الراوى فى الصيغة الشفاهية المحددة قبلا، ومن ثم

يأتى تأول الراوى وفق هذه الصيغة وخاضعا لمقاييسها، مما يجعل تأوله مشتبها بالأصل وحالا محله، وفى هذه الحالة ينسب السامع إلى المؤلف ما فهمه هو عنه، مما يثبت المعنى المؤول ويخفى الأصل، ويحل الرأى محل النص، بهذا المعنى أرى أن تصرف الرواة فى الشعر الجاهلى كان إلى حد بعيد وجها من التأول أو الفهم الخاص للقصيدة أو لديوان شعر العرب على اتساعه، فكل تحريف وفق هذا المنظور نابع من شعور بالملكية العامة للمادة المذكورة، ومن إرادة خاصة فى تحميل معنى جديد للمروى الأصلى، غير أن هذه الإرادة المعبرة عن الرأى الخاص تتم فى إطار من السرية، بما يحافظ على النسق العام النموذجى للأصل المروى، ومن ثم لا يصيب إحلال الرأى محل النص إلا الجزيئات، أى أنه يتم بتغيير لكلمات، أو حروف أو تشكيل.. إلخ.

وقد يكون للمعنى الجديد الذى يحله الراوى محل الأصل صفتان أن يكون نتاج تعمد الراوى للتحريف لأغراض سياسية واجتماعية بعينها، أو أن يكون نتاج لفهم الراوى البرئ لما سمع، وفى كل الأحوال يختفى جهد الراوى الشخصى فى الفهم، أو مصلحته الخاصة فى التزييف، وتذوب حرية الرواة فى ضرورة التطابق الظاهر وشخص الأفراد المروى عنهم، أو الانتساب إلى سلطة النموذج النصى.

لهذه الأسباب بدأ التأول أو التحريف الشفاهى نوعا من السرقة، وهو فى العمق إعمال لحرية التلقى، فهو عند ابن سلام الجمحى، انتحال، ومعركة حامية بين القدم والحداثة، السرقات الأدبية والإبداع، عند البلاغيين القدامى، وهو مدعاة للشك فى صحة الشعر الجاهلى عند عميد الأدب العربى، أو هو بالأحرى ما يطلق عليه الأستاذ أحمد أمين مشكلات التزييف التى ربما تكون مفيدة لفهم العقلية الجاهلية: إن الشعر المزيف يصح أن يكون ممثلا للحياة العقلية الجاهلية متى كان المزيف عالما بفنون الشعر خبيرا بأساليبه، فمثلا يقول ابن سلام فى خلف الأحمر: أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدقه لسانا، ويعنى بالفراسة فى الشعر العلم به والبصر فيه، فإذا وضع خلف قصيدة فقد كان يلبس فيها الناس، وينحو نحو الجاهليين ويقلدهم فى مهارة وحذق، حتى ليصعب على الناقد أن يفرق بين قوله وقول الجاهلى، فلا علينا بعد إذا استفدنا من علم خلف بأمور الجاهلية، أليس إذا حدثك خلف عن شئون الجاهلية.. وهو الخبير بها.. كان لقوله قيمة كبرى؟ فهو كذلك إذا وضع شعرا يمثل الحياة الجاهلية[٨٥].

غير أن النص الكتابى بدوره يمكن أن يخضع لعملية تحريف شأنه شأن النص الشفاهى، وقد بينا من قبل كيف يتم التحريف أو التأول فى النص الشفاهى، أما التحريف الكتابى، أى القراءة المزيفة لمعنى النص، فلها نفس صفات التأول أو التحريف الشفاهى، فهو ضرب من التفسير للنص وفق مصلحة المفسر أو بحسب مفهومه هو الخاص للنص، وفى هذه الحالة يقوم المفسر، إما بتفسير تحليلى للنص يفصح المفسر فيه عن اجتهاده لفهم المعنى وتركيبه بما يبقى على القوة اللغوية الموحية للكلمات، ويضعها موضعها من سياقها وعلاقاتها وأبعادها المعجمية وحلقها الدلالى، أو يقوم بإنشاء نص مواز بديل، يهدف إزاحة النص الأصلى لصالح العبارة التى توضع فى إطار الترادف بالنص الأصل، وتنتهى بحصر معنى النص الأصل فى العبارة المرادفة أو إلى أن تحل محله، وهذا هو ما أسميه بالتحريف الكتابى، ربما كان التفسير بالإسرائيليات أو التفسير العلمى للقرآن شيئا من هذا القبيل، إذ تنتزع الكلمة أو العبارة من سياقها لصالح النص النائب عنها، فدحاها تصبح كروية الأرض، «وإن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا، لا تنفذون إلا بسلطان»، تصبح اكتشاف الإنسان للفضاء.. إلخ بهذه العبارات البديلة يتم إغلاق النص وتحريفه، ويبدو التفسير هنا وكأنه اقتصاص من النص أكثر مما هو اجتهاد لقراءته.

وموقف التحريف الشفاهى والكتابى هذا يصادره النص القرآنى منذ البدء من خلال عنوانه «القرآن، إذ يرى البطليوسى أن العنوان ومنذ نشأته فى الثقافة العربية كان قرين الكتابة والتدوين[٨٦]، وفى حين كان العنوان «ديوان العرب»، يضم كل النشاط الشعرى الشفاهى، ارتبط «القرآن» كعنوان بكتاب الله فحسب، مما يؤدى إلى تعيين النص، ويضعه فى إطار محدد يكفل له تميزه، ويقطعه عما يسبقه فالنص الذى لا يحمل عنوانا يبدو وكأنه امتداد متصل لشئ سابق[٨٧]، عندئذ لم يعد النص القرآنى فى اللاوعى

العربى ملكية عامة بالمعنى الشفاهى للملكية العامة للنص وإنما نصا ذا عنوان به يفتتح عهد القراءة مع القارئ.

لقد كانت العلاقة الحميمية التى تخلقها الشفاهية بين المتكلم والسامع مع زوال الصوت وامتلاك ذاكرة السامع لمادة المتكلم، تتيح للراوى حرية تحريف المروى بما يتفق ومفهومه عما سمع، بحيث تصب كل حرية الراوى فى الانتساب إلى المروى عنه، أو التحدث باسمه، حتى يختفى جهده الشخصى فى الفهم، أو مصلحته الخاصة فى التزييف، وفى الحالين تذوب حرية الرواة فى شخص الأفراد المروى عنهم، أو بالأحرى فى النموذج النصى المفروض عليهم، فى حين أن العنوان يضع حدا بين النص المكتوب وقارءه، فكل قراءة هى فى النهاية حاشية على المكتوب، بما يسمح للجهد الفردى للقارئ بالظهور والاستقلال، ويسمح بمعارضة القراءات بعضها لبعض، دون دعوى أى منها الحيازة التامة للنص.

وربما كانت الميزة الكبري لهذا العنوان هو أنه يدعوك لأن تقرأ النص، أي أن تتجاوز حرفيته من حيث مقامك القرائي لتكشف بنفسك معناه، وهو يجعل من قراءتك مهما تنوعت بين تصديق أو إنكار،خضوعاً لأمره لك بالقراءة، ولمشيئته التي تريدك أن تشاء. وكل قراءة في هذا الإطار ستظل محدودة. فمطلق المشيئة الإلهية لحرية البشر ومسئوليتهم عن القراءة تشمل الجميع وتتجاوزهم.

هكذا يبدو لفظ القرآن كعنوان شديد التعقيد والتميز فهو عنوان للنص وتوصيف لعملية التأتى إليه فى ذات الوقت، وكأن العنوان حامل لخصوصية النص، وللتوجه الأساسى للدين الجديد، الذى يجعل علاقة الإنسان بالله علاقة قراءة، من جهة أخرى، يحيلنا العنوان القرآن، إلى مرجعية شديدة التفرد، إذ يبدو دالا على كتاب مغلق مقدس للإسلام، وطاقة مفتوحة إلى مالانهاية على كل قراءة ومقروء، إذ أن من خصائص العنوان أنه يعين النص ويحيل على غيره من النصوص التى لها نفس الموضوع(٨٨) ولفظ القرآن كمصدر للقراءة، يحيل إلى كل مقروء، وقد لاحظ القدماء فى تفسيرهم للفظ القرآن بعضا من هذا المعنى، فالقرآن يعنى القرآن أى الجمع، وهو ما يعنى قراءة الكتب المنزلة السابقة على القرآن، ولكنهم لم يمضوا بهذا المفهوم إلى مداه بالنظر إلى مصدرية القراءة التى تحيل إلى كل مادة صالحة للقراءة على اتساع موضوعاتها، مما قد يجعل الكون كله يبدو وكأنه كتاب مقدس يقرأ، وهو ما نجد عليه العديد من شواهد الآيات التى تركز على علاقة الإنسان البصرية بالكون وتداعياتها من التفهم والتعقل والتدبر لمعناه.

كما أن الطابع المصدرى للعنوان يتضمن الزمن المستمر للقراءة ولإعادة القراءة، مما يجعل فى عملية إحلال المعنى الواحد مرة واحدة وللأبد محل العبارة الأصلية الموحية فى النص تخليا عن عهد القراءة بين القارئ والنص وهو العهد الذى يضع شروطه العنوان، ومثل هذه المراجعة المستمرة للقراءة تقتضى تحلى قارئ النص بالوعى الكتابى اللازم لإتمام القراءة على هذا النحو التأملى.

ب: المعجم

النص القرآني زاخر بالمعجم الكتابي، فهناك الكتاب والقراءة والقلم والتبصر ..الخ، هذا علاوة علي المعجم الذي يبدو فيه الكتاب وكأنه خطاب لقارئ مثل الأمر قل والنداء ياأيها الذين آمنوا ..الخ . والملاحظ أن القرآن لا يستخدم معجما يدور حول الكتابة والقراءة علي النحو المألوف في العصر الجاهلي والذي سبق وأن أوضحناه فيما يخص تلازم الكتابة والرسم والبكاء علي الأطلال، فالنص القرآني علي العكس يحض علي التأمل والتدبر مستخدما كلمات بصرية، تخاطب العين. بما يزاوج القيمة الانفعالية للمسموع بكشف القارئ للكليات وقد اكتشف عناصرها التكوينية. فالأمرالبصري بالقراءة في القرآن يزدوج بالنظر الي الكون حتي تصبح الدنيا والوجود كله بموجب هذا الكتاب كتابا مأمور بقراءته . والمعجم الدال علي أمر القراءة البصرية للكون، دراسته وتفكره أكثر من أن تحصي في القرآن "فلينظر الإنسان مم خلق " " فلينظر الإنسان الي طعامه ؛ " إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلي جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ".

في الوجه المقابل النص القرآني نص مرتل، ذو إيقاعات نغمية، وآيات مقطعة بشكل متوازن، مما جعل من نغمات إيقاعاته وتوازن جمله أداء صوتيا جميلا، فكان ترتيله وحفظه أساساً من أسس تداوله الشفاهي، كما كانت قراءته تنغيماً جميلاً تستمتع به الأذن مع العين، ومع ذلك فما يهمنا طرحه في هذا المقام هو أن شفاهية القرآن هذه هي شفاهية كتابية في الأساس. بمعني أننا نفرق بين نوعين من الشفاهة: الشفاهية المستقلة بالكلمات، والشفاهية التي تهيمن عليها الكتابة . الشفاهية التي تستقل بالكلام أقرب الي شفاهية الخطابة، أو شفاهية الإنشاد . أما الشفاهية التي تهيمن عليها الكتابة فهي شفاهية قرائية إن صح التعبير. ذلك أن كل قراءة للمكتوب لا تنفصل عن الصوت المؤدي لما يقرأ . لكن الصوت القرائي هنا صوت متنوع أقرب الي الصوت الذي هو أداة القارئ للتحاور مع النص المقروء، بعبارة أخري الصوت المؤدي لماتقرأه العين يقوم بدور تأملي للمقروء ومردد له لتفكره وفهم معناه .

فما من كتابة تخلو أبداً من الصوت الشفاهي . فكل كتابة تظل ميتة ما لم يصاحبها صوت القراءة، سواء كان هذا الصوت مجهوراً، أو خافتاً طي الخاطر. ومع ذلك فإن شفاهية القراءة القرآنية لها في الظاهر خصائص المروي الشفاهي . فبنيته قائمة علي

١- صيغ مقطعة مكررة من حيث تركيباتها النحوية "إن الله غفور رحيم " "إن الله عليم حكيم " .

٢- صيغ ثابتة كالأمثال " لا يغير الله ما بقوم حتي يغيروا ما بأنفسهم"،

٣- محطات نغمية تساعد علي التذكر. غير أن هذه الخصائص الشفاهية نلقاها في النص القرآني المنثور علي نحو مختلف، فهي واضحة الحضور ولكنها سرعان ما تتحلل لصالح الموسيقي الداخلية للآيات، ذلك أنها شديدة التنوع وشديدة التناثر بغير انتظام .ومن ثم فهذه الإيقاعات هي في تواصلها المتنوع أقرب الي الجمل اللحنية منها الي الإيقاعات الشعرية المنتظمة. ولهذا كانت ثمة صعوبة في حفظ القرآن كاملا، حتي علي عهد الرسول، ويقول الزركشي حديثا عن أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل فينا (٨٩)

فالجمل الموسيقية هنا أشد تعقيدا، وكأنها تنويعات علي نوتة موسيقية كاملة، ولكن مفردات هذه النوتة ليست وحدات نغمية فحسب، ولكنها وحدات لغويةأيضا، بعبارة أخري كان تتابع اللحن المشكل لمجمل السورة في تنوع نغماته وتكرار بعض محطاته النغمية يعتمد في الأساس علي التتابع اليقظ لكلماته اللغوية ومعناها، وتفاوتها بين التبشير والإنذار، سكون القلب وغضبه، الأمر والمحاورة، الوعد والوعيد ...الخ بعبارة أخري في هذا الإطار اللحني أصبحت الكلمات بذاتها لحنا، واللحن وقد تجرد في نغم الكلمات. ومن ثم كانت جهود علماء القراءات كلها منصبة في كيفية التحول بالكلمات الي نغمات، أو التحول بالنغم الي كلمات عند قراءة القرآن . هناك إيقاعات موسيقية مثيرة للانفعال والمتعة التي نجدها في تفاعلنا الحي مع الصوت الشفاهي، ولكن هذا الصوت ذو عمق كتابي،بحيث تصبح كل قراءة استقبال جديد للوحي، للنداء والخطاب الإلهي، واستعادة بصرية لماضي النص المكتوب، فالله واحد منذ الأزل وحتي اللحظة التي يخاطبك فيها أنت القارئ أياً كان موقعك، والصوت الإيقاعي الذي تستبطنه في داخلك، صوت لا يزول لأنه مكتوب منذ البدء. وكل الدلالات المعجمية التي تكرسها أساليب الخطاب المباشر مثل الأمر بالقول "قل هو الله أحد" أو النداء "ياأيها الذين آمنوا" والسؤال "ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل " تصبح كلها في هذا الإطار خطاباً موجهاً للقارئ المستمع الآن للوحي. ومن ثم فالنبرة الشفاهية لكتابية النص القرآني تجعل من تجربة القراءة المأمور بها في النص تجربة غاية في الخصوصية بين الوحي والقارئ، وتجربة لانهائية بين الوحي وكل قارئ مفترض. ومثل هذا الصوت المكتوب يضعنا في قلب المحاورة الشفاهية الكتابية بين الوحي والقارئ "إن وجود مخاطب في هذه الحالة أمر جوهري فمن الصعب أن تتحدث الي نفسك ساعات دون انقطاع، فالشفاهية تحفظ للصوت حيويته وديناميته مما يجعل الكلمات حاملة لقوة عظيمة، فوجود متكلم ومستمع يحفز تفكير؛ ويعطيه محورا ويجعل الخطاب خطاباً مباشراً بلا وسيط (٩٠) ومثل هذه الموسيقي المسموعة المكتوبة تتلقي بوصفها قوة

أو حدث معاش، ولكن الحدث المعاش هنا ليس السياق الشفاهي، ولكنه حدث القراءة نفسه، حدث التواصل الحميم بالنص، بعبارة أخري الشفاهية القرآنية شفاهية تهيمن عليها الكتابة، فهي حافزة للقراءة من حيث هي خطاب حيوي موجه لذهنية التأمل حول محور واحد. فمثل هذه الصيغة الشفاهية في الكتاب المكتوب تمد القارئ بما يعينه علي أن يتخيل لنفسه مكانا في النص، وتمكنه من أن يتخيل نفسه مسترقا للسمع، ولكنه في ذات الوقت يدرك أن ثمة مسافة بينه وبين القائل تحققها الكتابة التي تقتضي التحليل والتنبأ بحذر بكل المعاني الممكنة التي تحملها العبارة. (٩١)

والإيقاع هذا يساعد على التذكر من جهة ولكنه من جهة أخرى يساعد على رفع العين عن المكتوب للتأمل. وبها يتم توسل انسجام المعانى ويرى أفلاطون فى كتابة النواميس أن الإيقاع يوازى النزعة الطبيعية للانسجام فالوزن عنصر عرضى فى الشعر، بينما الانسجام والإيقاع عنصر جوهرى (92) في النص القرآني توظيف لهذا الإيقاع الجوهري. ففيه توظيف لموسيقي اللغة العربية، لا يخلق وحده امتياز النص، فهذه الموسيقية موظفة بالكلية للتعالي باللغة الي غائية مطلق الوجود الإلهي. فهي نعطي لمشاعرنا نوعا من الإحساس بالرفعة. والجمال ليس الإثارة، الجمال شيء زائد عن النافع، ويكمن الجمال في هذا التناسق الذي يهب المختلفات بعدها الموحد، "النتيجة المنطقية الدقيقة للعلاقات النسبية " فالوزن المنتظم للشعر يخلف شعورا بالرتابة، تنويعا للإيقاع، فالجمال الحقيقي ليس منتظما بهذه الصورة، فالتماثل الصوتي بعيد عن الحقيقة، المساهمة في حيوية الإيقاع العام، إنه تناغم حيوي وليس تناغما استاتيكيا، والتي نجدها في استدارات الصوت وإنحناءاته، ثمة توزيع للأصوات في تكررات معينة، في إطار نظرة موحدة وخاصة للعالم (٩٣).

والمدقق لآيات السور المكية التي تبدو أكثر موسيقية من السور المدنية يكشف له التأمل الموسيقي للكلمات عن تنوع لا يفتقد معه انسجام اللحن فقل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب، ومن شر النفاثات في العقد، ومن شر حاسد إذا حسد. نجد أن القاف المتطابقة من حيث السكون ووزن الكلمة والحرف الأخير في خلق وفلق، سرعان ما تتحول الي تناظر آخر مع الباء ثم الدال، وتكرار الدال في عقد وحسد، سرعان ما يتغير مع طول الجمل، وتقطيعها النحوي، فمن شر النفاثات في العقد إذ تجري مجري جملة واحدة، فإن الجملة التالية لها تقتسمها جملتان هي جملة الشرط وجملة جواب الشرط.

القرآن إذن يتنازعه الجانبان، أو بالأحري يتجادل بموجب بنيته الخاصة الجانبان: الوعي الشفاهي الذي يصبح صوتاً حاضراً محاوراً للقارئ إن صح التعبير، والوعي الكتابي الحافز لذهنية التدبر. وقد كان في استخدام الآيات القرآنية من علي المنابر الخطابية تحول بها الي الوعي الشفاهي المستقل المثير، وفي هذا الإطار تم إدراج الآية أو النص ضمن باقة من الأخبار والروايات التي تنقلنا تماماً الي هذا السياق الشفاهي، وربما تقمص الخطيب دورالناس الذين وجه إليهم الخطاب في هذا السياق الشفاهي البعيد، لنسترد بقوة الحدث المعاش ونعمل علي تكراره. وهكذا تعلو أصوات الإثارة الشفاهية القرآنية علي صوت المدارسة والتدبرالتي هي من أهم خصائص الجدل الشفاهي الكتابي في النص القرآني. وهو ما نلحظه في التحول المقروء الي صوت وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا و وتحول الصوت الي تمام القراءة «ولا تعجل بالقرآن قبل أن يقضي إليك وحيه».

وفي هذا الإطار سوف نستعرض ثلاث آيات ورد فيها الأمر بالقراءة في القرآن إلا وهي: من"، إقرأ باسم ربك الذي خلق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، "اقرأ كتابك كفي بنفسك عليك حسيبا" وكأن القراءات الثلاث تضعنا علي أعتاب معرفة الله ومعرفة العالم ومعرفة النفس.

وبهذا أصبحت القراءة جوهر الالتزام الديني ومحاسبة النفس ويهمنا في هذا المقام التعريف بهذه القراءة التي تشكل جوهر النص القرآني ومناط ما يبشر به من قيم إنسانية، فهو ليس متلقيا سلبيا لتعاليم تملي عليه، أو لنص منجز مكتمل، أو لمعني يتشكل بذاته، أو لأيديولوجية مغلقة مسبقة، ولكنه

وسيط فاعل في صنع المعني ومستعيد للمعني الذي يفهمه لينقده من جديد .وسوف نستطلع في هذا الشأن جهود المسلمين الأوائل في تعريف قراءة القرآن من جهة، وما انتهت إليه البحوث الحديثة لما يعرف في النقد الجديث "بنظرية القراءة " من جهة ثانية مكتفية من هذه الآراء قديمها وحديثها بما يضيء مبدأ تعدد القراءات الذي أقره الرسول.

وقد قدم د .جابر عصفور تعريفاً محكماً للقراءة يجمع بين معناها عند المفسرين الأوئل وبين مفهومها في نظرية القراءة الحديثة، فهو يري أن المعني العام للقراءة لا ينفصل عن التفسير ولا يبتعد كثيراً عن التأويل، ذلك أن القراءة –لغة – تتضمن معني الضم والنطق والإبلاغ معاً . وكل قراءة – من منظور هذا المعني اللغوي – تتبع للرموز، وضم لعناصرها من خلال عملية النطق التي يقوم خلالها القارئ بإبلاغ المحتوي المقروء الي آخر غيره.. وبذلك تنطوي عملية القراءة علي ثلاثة مدلولات:

الأول: يتصل بتتبع القارئ لعناصر الرموز ليضمها معا في "قران"، أي أنه يقوم بتكييف الرموز في إطار نسق ما ليدركها في قران دون غيره، في الوقت الذي تقوم فيه الرموز بتوجيه حركة القارئ .والثاني يتصل بنطق القارئ لهذه الرموز ولمعناها المدرك من قبله. والثالث يتصل بعملية الإبلاغ التي يوصل بها القارئ ما يؤديه من معني ممكن، يختاره –واعياً أو غير واع– من بين إمكانات محتملة، تحتويها أنساق الرموز المتتابعة، علي نحو يغدو معه النطق إبلاغاً لرسالة وأداءلمعني في آن . وهذه المدلولات الثلاثة تتجاوب في دلالة أساسية لا تفارق التصور المعاصر للقراءة، من حيث هو تصور يبدأ بتأكيد ما يقوم به القارئ من اختيار لمعني بعينه.. وينتهي بأداء القارئ لهذا المعني المختار، بما يكشف عن خصوصية فهم هذا القارئ ونزوعه الإبداعي خصوصاً حين تقترن القراءة بالاكتشاف والتعرف وانتاج معرفة جديدة بالمقروء.

فالقراءة كما يري د .جابر عصفور – تؤكد علي الدور الذي يقوم به القارئ من جانب، كما تؤكد علي الطبيعة المعرفية التي تصل القارئ بالمقروء في عملية إنتاج معرفة جديدة . "فكل قراءة هي عملية تفسير وتأويل، وكلتاهما عملية أداء للمعني وإنتاج له، بشرط أن نفهم أداء المعني أو إنتاجه بوصفه محصلة لفهم الموضوع المقروء، وتعرفا عليه واكتشافا له، وتحديدا لمغزاه والغاية المرادة منه " (٩٤)

ولكن يمكننا أن نضيف الي المدلولات الثلاثة التي خلص إليها الدكتور جابر عصفور في استقرائه لمادة قرأ في التراث العربي(٩٥) مدلولين آخرين للقراءة: وهما ارتباط القراءة بالوقت، واقتران قراءة القرآن بغيره من النصوص الدينية، ويرتبط هذان المدلولان في نظرية القراءة الحديثة بتاريخية القراءة أي ارتباطها بوقت وزمن القارئ، وانفتاح ثقافة القارئ علي نصوص أخري غير هذا النص االذي هو بصدد تتبع معناه وجمعه: كان للقدماء جهد بالغ في التعريف بالقراءة عند تفسيرهم لكلمة "القرآن": «وأما القرآن فقد اختلفوا فيه، فقيل مشتق من القرى، وهو الجمع، ومنه قريت الماء فى الحوض أى جمعته، وقال الهرزوى كل شئ قد جمعته فقد قرأته، وقال أبو عبيد: سمى القرآن قرآنا لأنه جمع السور والآيات بعضها إلى بعض، وقال الراغب: سمى قرآنا لكونه جمع ثمرات الكتب المنزلة السابقة، وقال بعض المتأخرين، إنما مادته قرأ بمعنى أظهر وبين، والقارئ يظهر القرآن ويخرجه، والقرء الوقت فإن التوقيت لا يكون إلا بما يظهر، وكان ابن كثير يقرأ بغير همز فيقول (القرآن)، وهى قراءة الشافعى أيضا فهو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز، وقد ذهب آخرون إلى أنه مشتق من قرنت الشئ بالشئ، إذا ضممته إليه فسمى بذلك لقران السور والآيات والحروف فيه، وقال القرطبى: القرآن بغير همز مأخوذ من القرائن، لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضا، ويشابه بعضها بعضا، فهى حينئذ قرائن» (٩٦).

وبهذه الاجتهادات التى قدمها المسلمون القدماء والباحثون المعاصرون نستوضح أو نضيف شروطا أخرى لقراءة القرآن كما بيناها فى الحديث النبوى، ومنها: أن ما يظهر من معنى جديد للقرآن محدود بالوقت أو العصر الذى يجتهد فيه القارئ للفهم وهذا ما نفهمه عن معنى القرء الذى رد إليه المسلمون لفظ «القرآن»، ومنها أن «القرآن» الذى يحصل به فهم معنى كلى من أوجه المعانى المسكنة. لا يتعلق بربط

القارئ للآيات والسور بعضها ببعض فحسب، وإنما ينطبق هذا القرآن أيضا على اتساع ثقافة القارئ ومعرفته العميقة بكل المواد المتاحة للقراءة على اختلاف مجالاتها، بما يتيح له فهم بعضها ببعض، ومنها أخيرا أن كل قراءة للقرآن تستدعى بالضرورة قراءة ناقدة ومحاسبة للنفس، أن تكون مسلما كان يعنى أن تبنى نفسك كفرد قارئ للقرآن تستدعى بالضرورة قراءة ناقدة ومحاسبة للنفس، أن تكون مسلما كان يعنى أن تبنى نفسك كفرد قارئ للقرآن، فرد مستقل عن سلطة القبيلة وسلطة الأمة، وسلطة الصيغة المكررة، أن تقرأ وأن تتخذ مسافة مما قرأت لتعيد حساب نفسك من خلال قراءتك.

الخاتمة

علي الرغم من كل السلبيات التي مارس من خلالها المسلمون قراءة القرآن، والتي عدناها طيلة هذا البحث، ظلت كتابة القرآن وقراءته الإيجابية هي مكمن الاستنارة في الحضارة الإسلامية وما انتجته من قيم إنسانية عليا راقية، فقد كان مفهوم إعجاز القرآن ذاته محرراً للطاقات البشرية وراعياً لها. فلفظ الإعجاز يشمل معنيين: الأول أن القرآن هو الجامع لغاية الفصاحة، والثاني هوتحدي التعبير القرآني لكل محاولات التقليد. وكأن المراد بهذه الفكرة هو صرف المسلمين عن تكرار النموذج القرآني، علي غرار التكرار الأزلي للنموذج الشعري الجاهلي. وبدلا من السير في دائرة لا منتهية من الاشكال النمطية، رسخ مفهوم الاعجاز لمفهوم ابداعية النص وفرادته غير القابلة للتكرار، بما دفع بالمسلم الي إبداعه لنصوصه الإنسانية الخاصة دون تقديس أي منها. وبما انفتح بالثقافة العربية علي حدود لا نهائية من ابتداع العلوم وتوسعها. هكذا لم تكن فكرة الإعجاز في العمق تحديداً للطاقات البشرية بل تحريراً لها من نمطية التقليد ومن معيارية القراءة، إذ لم تستطع الدراسات اللغوية للنص، أن تفرض عليه ما تفرضه من معايير بلاغية علي الشعراء في إطار ما يجب وما لايجب اتباعه، بل عكفت علي دراسة النص القرآني كما هو، وبذلك كانت الدراسات الخاصة بالقرآن أقرب الي المنهج الوصفي التفسيري منها الي المنهج المعياري الذي انتظم دراسة الشعرالعربي، بكل ما اقتضاه هذا المنهج التفسيري من توالد وتراكب الأفكار.

ولعلنا نلحظ كيف كان مفهوم الإعجاز الصارف عن التقليد المستمر للنموذج الوحد الراقي، سبباً في ازدهار الكتابة النثرية، علي عكس ما كان الأمر بالنسبة للشعر، الذي تم فيه تقديس القصيدة الجاهلية، فظل اتباع نموذجها التقليدي مهيمناً علي الإبداع الشعري العربي لأكثر من أربعة عشر قرناً، في حين تنوعت مناحي الإبداع النثري العربي تنوعاً هائلاً فجمعت الأمثال عند الميداني، وحررت الرسائل الإخوانية والفنية والرسمية، وتعددت التآليف التي تجمع ما بين الفن والفكر مثل مؤلفات الجاحظ القرن الثالث الهجري، وأبي حيان التوحيدي القرن الخامس الهجري، وازدهر الأدب السياسي في الكتب المعروفة "مرايا الأمراء" والتي كان يقصد بها وعظ الملوك وتأديب الملوك، مثل رسالة الصحابة، وكليلة ودمنة لابن المقفع. واتسعت فنون الحكي مع مقامات الحريري وبديع الزمان الهمذاني، ومسرحيات خيال الظل لابن دانيال في القرن الثامن الهجري، وقصص ألف ليلة وليلة والملاحم الشعبية لسيرة الأميرة ذات الهمة والظاهر بيبرس وغيرها. كما ألفت كتب عدة في العلم الحربي وفن الطبخ والعطور وفنون الجنس وتفسير الأحلام وحكايات العشاق العرب والظرفاء والنوادر والألغاز. واعتنوا بعلم الأخلاق وبكتابة تراجم الرجال وفن السيرة، ومعاجم البلدان، وازدهرت الكتابة عن الرحلات الجغرافية البحرية التي وضع الجغرافيون المسلمون علي أساسها الخرائط واخترعوا البوصلة، عند سليمان السيرافي والمسعودي والبيروني والإدريسي وابن فضلان. كما دون الرحالة وطلاب العلم من أمثال ابن جبير وأسامة بن منقذ وابن بطوطة وأبو بكر العربي وعبد اللطيف البغدادي قصصهم ومشاهداتهم ومعارفهم عن شتي بلدان وثقافات العالم القديم من طنجة الي إيران وخوارزم رعمان والهند والصين وحتي البلاد الاسكندنافية حتي لانكاد نعثرعلي أديب أو عالم أو سياسي لم يرتحل إلا في النادر، حتي نستطيع القول إن الضرب في الآفاق كان

شائعاً بصورة لا نظير لها في أي مملكة خارج العالم الإسلامي.[٩٧] وبكلمة موجزة كما يقول روزنتال كان اللأدب العربي الإسلامي الفضل في توسع نظرة الإنسان للعالم، كما كان أحد العوامل التي مكنت من التطور في اتجاه نوع من العالمية كان جديدا في تاريخ الإنسانية)[٩٨] وهكذا كانت فكرة إعجاز القرآن نوعا من شحذ الملكات الإنسانية لإبداع نصوص خارج نطاق آلية تكرار النموذج، وتجنب لتقديس أى نص إنسانى إبداعى أو تفسيرى مهما ارتفع قدره، مما أدى إلى ازدهار حركة النثر والعلوم بشكل لا مثيل له، ووضع ما يمكن أن نسميه بعالمية الأدب وعالمية العلم وعالمية الأديان، فى حين أدى تقديس القصيدة الشفاهية الجاهلية إلى آلية التكرار فى المبدع العربى، وإلى تقديس النماذج الإبدعية حتى قيل عن كتابة سيوبيه فى النحو قرآن سيبويه، وعن شعر المتنبى «معجز أحمد»، إلخ وقد أدى مثل هذا التقديس الذى كان قد عطله مفهوم الإعجاز القرآنى إلى تكرار للدراسات على غرار الدراسة النموذجية المقدسة من جهة، وإلى خلط القرآن بتفاسير المفسرين التى منحت نفس درجة قدسية الوحى، على أنه يجب الالتفاف إلى أن إعجاز القرآن من جهة أخرى قد مكن من التمييز بين المبدعات الإنسانية بحسب ترقيها وتعاليها، قياسا إلى المثل القيمى الأعلى الذى يمثله النص، وهو ما جعل المبدع الإنسانى على هذا النحو من التنوع والترقى فى إطار مفهوم الإعجاز القرآنى.

ولا شك أننا لا نحاول في هذا المقام النقمة علي أصحاب الوعي الجاهلي بالقرآن في الثقافة العربية، فمثل هذه النظرة الحتمية للتاريخ قد تم تجاوزها لصالح النظرة التأويلية له. فعلماء التاريخ المحدثون قد وضعوا أسس ما سموه بتأويل التاريخ، فيري زين H.Zinn الذى ينتسب إلى هذه المدرسة، أن البحث عن مكمن الغلط في إلقاء اللوم علي جماعة بعينها في الماضي، يضعف من مسؤوليتنا في العالم الحالي، كما أن إسناد المسؤولية الي جماعة مذنبة في سياق تاريخي محدد لهي طريقة تنظر الي الوراء أكثر مما تنظر الي الأمام، إذ تؤدي الي عداوات وصداقات ثابتتين، وكلاهما مبني علي أوضاع ماضية، وهي تمنع بذلك أية مرونة موجهة للمستقبل كما تقضي ضرورة الماضي الي إرجاء تفكيرنا بالمستقبل، وتخفف من وتيرة نزعتنا الي العمل، فالإنسان -بكونه مجروحا من تاريخه - فهو مقيد بسببه.. ويمكن أن يكون للتاريخ تأثير آخر، شأنه شأن الذاكرة .يمكن للذاكرة تذكيرنا بإمكانيات نسيناها، ويمكن للتاريخ أن يوحي لنا ببدائل لم نأخذها بعين الاعتبار من نواح أخري، يمكن للتاريخ أن يلهم ويحذر علي حد سواء، بعبارة أخري يوحي الماضي بما يمكن أن يكون، لا بما ينبغي أن يكون فلا يظهر كل ما هو ضروري،لكن بعضا مما هو ممكن، وبقدر ما نستوعب محدوديات التاريخ، بقدر ما يكون التاريخ محررا أكثر منه مقيداً[٩٩] ويتم مثل هذا التأويل التاريخي الذي يحررالماضي أكثر مما يقيده من طرق ثلاث: الأولي: أنه يجب الوقوف علي مكامن الغلط خارج حدي الزمان والمكان بحيث يمكن انطباقها علي الجميع بما فيهم أنفسنا، الثانية النظر الي التاريخ في عصرنا بوصفه عملية مفتوحة علي نحو متزايد، فإن ما يستحق الشجب هنا هو تلك الشفاهية المتعصبة للماضي المفقود والمكرسة له بالتكرار، وليس النص الجاهلي في ذاته، لأن هذا النص عند دخوله الي إطار التدوين بكتابة القرآن قد احتفظ بمعناه وبتجربته الوجودية الإنسانية وتخلي عن طقوسه القبلية المتنازعة حوله. وبذلك انفتح علينا كتراث قابل للفهم لا لإعادة الإنتاج، وسري في إطار وعينا القرآني ككلمات مشحونة بالدلالات لا كحائط للمبكي. الثالث أن مسألة كون الإنسان حر الحركة في التاريخ (الحرية) أم كونه مقيدا بقوانين التاريخ (الحتمية) يحلها ضرورة تصرف الإنسان وكأنه حر، قد يكون هذا التصرف محفوف بالمخاطر ولكنه يحمل فرصة ولو ضئيلة للحصول علي مردود، فالتصرف وكأننا أحرار هو الأسلوب الوحيد لكسر الطوق[١٠٠]

إن تساؤلنا وقلقنا علي تخلف أحوالنا اليوم، لم يكن وليد فراغ، ولم يكن نابعاً من مجرد مقارنة مع بشر آخرين أكثر تقدماً، ولكنه يعبر عن وعي بإمكانيات مهدرة، إمكانيات غرسها فينا الوعي الكتابي القرآني، كما يعبر هذا القلق عن تطلع لإنجاز قراءة إنسانية خصبة تتيح آفاقاً لإبداعنا ومساهمتنا في مسيرة الكرامة للإنسان، كتلك القراءة التي قام بها المسلمون في عصر ازدهار حضارتهم. وأول شروط

هذه القراءة التي كلفنا بها الأمر القرآني، أن يكون إبداعنا مختلفاً عما أنجزوه حتي لا نقع من جديد في أسر التقليد. إذ أن قراءة وكتابة القرآن لم تكن عملية بسيطة أو مكررة، فلكي يتسني قراءة القرآن كان يلزم الترتيب الزمني والتصنيف المكاني لنزول الآيات وتسمية السور، وضبط الكلمات وتشكيلهاوترقيمها وفهرستها وشرحها، وتجويد أدائها، وتأويل المعني..الخ، وكل هذا كان جهداً بشرياً مؤمناً بتكليف قراءة الكتاب، وعلي أساس هذا الجهد المتواصل نشأت علوم أخري عديدة استقلت عن النص واستجابت لحفزه وغاياته العظمي، مثلت نقلة كبري في تاريخ الفكر الإنساني.

وبالتالي كسرت هذه القراءة التضاد التقليدي بين المقدس والإنساني، لتبين أن المقدس كان الشرط الأساسي لازدهار ما هو إنساني. ولكن يبقي أن هذه العلاقة القائمة علي القراءة المبدعة تقتضى ألا يكون المقدس صنماً وألا يكون الإنسان متألهاً

المراجع

المنهج الهرمنيوطيقى: هو المنهج الذي يهتم بفن تفسير النصوص، والهرمنيوطيقا منهج غربي ترجع أصوله الي فن تفسير النصوص المقدسة في العصور الوسطي المسيحية وقد تطور المنهج علي يد شلايرمخر ودلتاي ليشمل النصوص التاريخية، ومع هيدجر عرف المنهج ازدهاره العظيم إذ أصبح تفسير النصوص معادلاً للبحث عن القيم الفلسفية للوجود، غير أن المنهج ظل عند حدوده النظرية مع هيدجر، ولكنه اتخذ مع جادامار وياوس وريكور وهيرش حدوداً أوسع من خلال بحوثهم التطبيقية. فقد شملت الهرمنيوطيقا فن تفسير الفنون مع جادامار، ومع ريكور شملت الهرمنيوطيقا فن تفسير النصوص الأدبية الشعر والقص واستعارات الكتاب المقدس، ومع ياوس ارتبطت الهرمنيوطيقا بنظرية القراءة. وكنت قد قدمت دوساً متابعاً لهذا المنهج في مجلة إبداع في مايو١٩٩٨، وفي نفس المقال كنت قد وعدت بمتابعة نظرية التأويل في الثقافة العربية بوصفها النظرية الموازية لمنهج التفسير الهرمنيوطيقي في الثقافة الغربية. ولكن ظروفاً حالت دون إتمام المراد. وعلي أية حال، وحتي أتم هذا البحث، يبدو أن الهرمنيوطيقا الغربية الحديثة قد ركزت علي البعد الفلسفي في تفسيرها للنصوص، في حين انتفع التأويل العربي بصفة أساسية بعلوم اللغة لتفسير النصوص.ومع ذلك فقد عرف هذا التأويل أبعاده الفلسفية مع الصوفية والفلاسفة المسلمين. كما أن المنهج الهرمنيوطيقي لم يخل من تحليلات لغوية، فإذا راجعنا مثلاً كتاب الأنا بوصفها الآخر لبول ريكور نجده يقيم تعريفه للهوية علي تحليلات لغوية من الطراز الأول. وقد حاولت في هذه الدراسة الجمع بين الدرس اللغوي والدرس الفلسفي في تفسير النصوص التاريخية الدالة علي كتابية القرآن، وفي تفسيرالنص القرآني نفسه في إطار ذات المنهج. ومن ثم جاءت تسمية المنهج التأويل الهرمنيوطيقي، تسمية مركبة لاتعني الجمع الملفق بين المنهج الغربي والعربي، ولكن تعني أن منهج التأويل الذي اتبعه يفيد من الدرس اللغوي والفلسفي معاً لقراءة النصوص.

(١) د. جواد على، المفصل فى تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية ١٩٩٣، جواد على ١٣٧/٨

(٢) د. جواد علي الجزء ٨ ص ١١٠

(٣) ص ٢٥١ / ٢٥٢ نقلاً عن جب: دراسات في حضارة الاسلام ٢٩٤، الإصابة ٣/٢٦٤، رقم ٧٣٤٢، الأغاني ١٥/١٦.

(٤) قدم د. جواد على الكثير من الأدلة على شيوع معرفة الجاهليين بالكتابة، وقال د. حسن البنا عز الدين بإرهاص الشعر الجاهلى لكتابية القرآن فى كتابه الكلمات والأشياء،: التحليل البنيوى لقصيدة الأطلال فى الشعر الجاهلى، بيروت ودار المناهل، ١٩٨٩.

(٥) د. مصطفى ناصف، قراءة ثانية لشعرنا القديم، منشورات كلية الآداب الجامعة الليبية. ص٥٥.

(٦) السابق ص ٦٠

(٧) السابق ص٥٦

(٨) اتمدت بشأن المعلومات الخاصة بالشفاهية على والتر. ج. أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤

(٩) السيوطى الاتقان 76/1، السيوطى الاتقان فى علوم القرآن، القاهرة البابلى الحلبى، الجزء الأول.

(١٠) الزركشى، البرهان فى علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، القاهرة، دار التراث، الجزء الأول ص ٢٣٥ وأحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٣١٣

(١١) السيوطي، الاتقان، الجزء الأول ص ٧٦، وانظر أحمد أمين، المرجع السابق، ص ٢٦٣ / ٢٦٨.

(١٢) : F.Robbert;LHumanisme:Essai de définition;Paris, Ed :Les Belles Lettres; 2ème edition, 1974; p 115

(١٣) يعرف أونج النص الكتابي بأنه النص الطليق من السياق أو بالخطاب المستقل، وهو بذلك يختلف عن النص الشفاهى المرتبط بسياقه الاجتماعى، ص ١٥٧، وانظر أيضا أونج، ص ١٠٧

(١٤) انظر

Jean Claude Rolland; Quelle lecture de la parole; in LA LECTURE; ; Nouvelle Revue de la psychanalyse; Paris , Gallimard, n 37 ; printemps 1988; p 111-127

(١٥) انظر

Georges Puldermarcher; L'Ouie de L'Oeil; opcit, p 213'

(١٦) الزركشي، البرهان، ص ٢١٣

(١٧) انظر الزركشي، البرهان، من ص ٢١١ الي ص ٢٢٧

(١٨) الزركشى، البرهان ص ٢١٧–٢٢١
(١٩) انظر
J.Chevalier ; A.Gheerbrant ; Dictionnaire des Symboles; Paris Robbert Laffont: Jupiter 1982 .; Sept: p 860
(٢٠) فرناد هالين - فرانك شويرويجن، من الهرمنيوطيقا إلى التفكيكية، ترجمة عبدالرحمن بوعلى، مجلة نوافذ، جدة السعودية العدد الرابع، يونية ١٩٩٨، ص ٨٠.
(٢١) انظر لسان العرب لابن منظور، مادة غفر
(٢٢) الزركشى، البرهان، ص ٢٣٥ وما بعدها
(٢٣) مصطفى صادق الرافعى، تاريخ آداب العرب، الجزء الثانى، القاهرة، مطبعة الأخبار، ص ٢٠ ـ ٢١
(٢٤) عبدالله البري، القرآن وعلومه فى مصر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠، ص١٨
(٢٥) السيوطي، الاتقان، الجزء الأول، ص٧٧
(٢٦) عبدالله البري، المرجع السابق، ص ١٩ ـ ٤٥
(٢٧) الرافعى، المرجع السابق، ص ٢٥
(٢٨) أحمد أمين،فجر الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٢١٣
(٢٩) أحمد أمين،، فجر الإسلام، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥
(٣٠) الزركشى، البرهان، ص ٢١٥
(٣١) الزركشى، البرهان، ص٢٦٢
(٣٢) عبد الله خورشيد البري، السابق، ص ٤٥
(٣٣) ماريو باى، أسس علم اللغة، ص ٦٢ ص ٢٩ وص٦٨
(٣٤) ماريو باي، أسس علم اللغة، ص ٤٠
(٣٥) أنظر
Paul FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique ; Paris; P.U.F; 5éme Edition 1986; Humanitair;p 325
(٣٦) انظر فى تعريف القاعدة الذهبية الأخلاقية الدينية:
P.RICoeur, Lectures 3 : Aux frontiéres de la philosophie; Paris, Seuil; 1994; p 278:279
(٣٧) والتر، ج ، أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د . حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤، ص ١٠٣، ص٥٦ . ٦٤
(٣٨) السيوطى، الاتقان، الجزء الأول ص ١٣٦، والزركشى، البرهان، ص ٣١٨
(٤٠) الزركشى، البرهان، ص ٣٢٨
(٤١) انظر الزركشى، البرهان، الجزء الأول ٢١٣ ـ ٢٢٧ و٣١٨ ـ ٣٣٨ والسيوطى، الاتقان، الجزء الأول، ص انظر جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة د. عبدالحليم النجار، ص ٦٣ وما بعدها.
(٤٢) د. عبدالسلام المسدى، التفكير اللسانى فى الحضارة العربية، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٥٤ وما بعدها وفيها يقدم للدرس اللغوى العربى لمعادلة الزمن بالحدث الكلامى .
انظر د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوى عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة ١٩٨٨، ص ٩٥ وما بعدها، وفيها يقدم لمساهمة علماء القراءات فى علوم اللغة والأصوات
د. مازن الوعر، قضايا أساسية فى علم اللسانيات الحديث، دار طلاس، ١٩٨٨، ص ٥٤٦، وما بعدها وفيه يبرز مجهودات الجاحظ فى دراسة الأمراض اللغوية.
(٤٣) د. أنور مغيث، الموسيقى عند فلاسفة الإسلام، مجلة الحوار، العدد ٤، جنيف، شتاء ١٩٨٧، ص ١١٢ وما بعدها.
(٤٤) تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخت، كليفورد بوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقى العمد، مراجعة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، يونيو ١٩٩٨، الجزء الثانى، ص ٢٣٤ وص ٢٢٨ ـ ٢٤٨.
(٤٥) د. سعيد توفيق، جماليات الصوت والتعبير الموسيقى، مجلة نزوى، العدد الخامس عشر، يوليو ١٩٩٨، ص ١٣١.
(٤٦) د. جواد على، المفصل، الجزء ٨، ص ١٨٦ وما بعدها.
(٤٧) أونج، الشفاهية والكتابية، ص ٩٩
(٤٨) انظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوى عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة ١٩٨٨، ص ١٢٣ ـ ١٦٠.
(٤٩) منى طلبة، أدب الرحلة إلى العالم الآخر: دراسة مقارنة لرسالة الغفران لأبى العلاء المعرى، رسالة دكتوراة مقدمة لجامعة عين شمس، تحت إشراف د. عبدالقادر القط، ود. جان باتريك جيوم Jean Patrich Guillaume الأستاذ

بجامعة السوربون، باريس ٣ ص ٢٠٣ ـ ٢١١

(٥٠) انظر فيما يخص أثر القرآن على البلاغة والنقد: د. عبدالقادر حسين، أثر النحاة فى البحث البلاغى القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٥.

ود. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبى عند العرب، دار الشروق، عمان الأردن، ١٩٨٦

وانظر فى مباحث الحروف فى الثقافة العربية: منى طلبة، المرجع السابق، ص ١٤٥ ـ ١٦٥

(٥١) اعتمدت على المعلومات الواردة بشأن الكتاب العربى على ألكسندر ستيبتشفيتش، تاريخ الكتاب، ترجمة د. محمد الأرناؤوط، الكويت، عالم المعرفة، يناير ١٩٩٣، القسم الأول، ص ٢٢٣ ـ ٢٥٠ والاقتباس هنا يقع فى ص ٢٣٥

(٥٢) انظر: تراث الإسلام، الجزء الأول، ص ٣٥٥، وألكسندر ستيبيتش، تاريخ الكتاب، القسم الأول، ص ٢٤٩.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٥٤) النص للقاضى أحمد صاحب تأليف عن الخطاطين ومصورى الكتب فى أوائل القرن الحادى عشر الهجرى، عن تراث الإسلام، الجزء الأول، مايو ١٩٩٨، ص ٣٦٧.

(٥٥) هربرت ريد، معنى الفن، ترجمة سامى خشبة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨ ص ٣٠ ـ ٣٢.

(٥٦) ريتشارد إتنجهاوزن، تراث الإسلام، الجزء الثانى، من ص ٣٢١ ـ ٣٨١، ص ٣٧٣، ٣٧٥.

(٥٧) السابق، ص ٢٧٩.

(٥٨) السابق، ص ٣٥٥

(٥٩) السابق، ص ٣٢٦

(٦٠) السابق، ص ٣٢٨

(٦١) السابق، ص ٣٣٤

(٦٢) السابق، ص ٣٤٧

(٦٣) السابق، ص ٢٤٨ فرانز روزنتال، تراث الإسلام، الجزء الثانى، ص ٩٠

(٦٤) د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوى عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة، ١٩٨٨، ص ١٧٥.

(٦٥) انظر

د. أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص ١٧٥ ـ ٣٠٤

د. رمضان عبدالتواب، فصول فى فقه العربية، القاهرة، ودار التراث الطبعة الأولى ١٩٧٧

د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢.

(٦٦) آدم متز، الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع، ترجمة محمد عبدالهادى أبوريدة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٣٢٦

(٦٧) انظر د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة، الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٨٤، ص ١٢٧ – ١٣٣.

يميز الدكتور إبراهيم أنيس بين الدلالة المركزية للألفاظ فالدلالة الهامشية، والدلالة المركزية هي ما تدعي بحقيقة اللفظ، في حين أن الدلالة الهامشية هي المجاز، غير أن علاقة الدلالة المركزية بالحقيقة هي موضع شك، ذلك أن اللفظ قد يشيع استعماله في جيل من الأجيال للدلالة علي أمر معين، وكلما ذكر اللفظ خطرت نفس الدلالة في الأذهان دون غرابة، وهو ما يسمي (بالحقيقة) فإذا انحرف الاستعمال في مجال آخر، فأثار في الذهن غرابة قيل حينئذ إنه من (المجاز). وتلزمه تلك الغرابة في الاستعمال زمناً ما بعده قد يفقدها، ويصبح من الألفة والذيوع بحيث تنسي مجازيته ويصير من الحقيقة... فالمجازالقديم مصيره الي الحقيقة، والحقيقة القديمة قد يكون مصيرها الي الزوال والإندثار، وتبقي الألفاظ إذا قُدرَ لها البقاء تنتقل من مجال الي آخر جيلا بعد جيل، وذلك هو التطور الدلالي، فالصلاة التي كانت تعني الدعاء علي سبيل الحقيقة عند الجاهليين أصبحت تعني الصلاة بأركانها المعروفة عند المسلمين وانتقل معني الدعاء الي حيز المجاز. إزاء هذه المعضلة التي لا يثبت معها ثابت، اجمع العلماء علي أن دلالة الألفاظ لا يمكن دراستها =إلا في جيل خاص أو بيئة معينة يتحقق فيها قدر مشترك من الدلالة أو حد أدني من المعني يسمح للناس بالتواصل والتفاهم في زمان ومكان معينين ، وهو ما يعرف بـ (مركزالدلالة) أما المعاني التي يتباين الناس في فهمهم لها كلٌ وفق تجربته النفسية الخاصة، أو تلك التي تتسم بالطرافة والتي يروج لها الشعراء والأدباء، فقد حُسِرت فيما أطلق عليه (هامش الدلالة). في هذا الإطار يأتي تعريف د.إبراهيم أنيس للدلالة المركزية كنوع من الفهم التقريبي الذي ينطوي علي نوع من التسامح والتنازل – من قبل المستخدمين للغة – عن تلك الفروق التي تميز شخصاً من شخص. ولكننا لا نستطيع التسليم بما رتبه د. أنيس علي هذا التعريف من نتائج في قوله: بينما تجمع الدلالة المركزية بين الناس، تفرق بينهم الدلالة الهامشية، وبينما تساعد الأولي علي تكوين المجتمع وتعاونه وقضاء مصالحه، قد تعمل الثانية علي خلق الشقاق والنزاع بين أفراده ... والناس في حياتهم العامة يعتمدون علي الدلالات المركزية ويكتفون بها عادة، وهو من يمن الطالع أو رحمة الخالق بعباده، وإلا كانت الحياة جحيماً لا يُطاق، كلها شقاق ونزاع وسوء فهم بعضهم لبعض ... وتسود

الدلالة الهامشية في بعض مجالات الحياة، وتصبح حينئذ شراً مستطيراً لبني الإنسان، وفي هذا البحث نعارض نظرة الدكتور أنيس للدلالة الهامشية بوصفها شراً مستطيراً، ونحن نري أن الدلالة الهامشية لدي القدماء كانت تدور في فلك الدلالة المركزية، كما أنها هي التي يوكل إليها إذا ما صحت مهمة الدفع بدماء جديدة حيوية للغة. كما فصلنا ذلك في الفقرة الخاصة بقدرة الإدراك الإنساني علي الإحاطة بمفهوم ما، في الفقرة التالية.

(٦٨) أنظر:

(72) Greimas, Du sens, Tome I, Paris, Seuil P 206

(٦٩) أنظر:

;Imtroduction aux sciences cognitives p 214 ` 215

(٧٠) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة وتعليق: د. عبدالحليم النجار، ص ٧٥

(٧١) انظر فى علاقة عرب الجاهلية بالأمم المجاورة، فجر الإسلام، ص ٢٢ ـ ٤٠

(٧٢) الغزالى، إحياء علوم الدين عن جولدزيهر ص ٢٢٠

(٧٣) انظر فى استراتيجيات البرهان عند المفسرين، منى طلبة، الحور العين بين الأسطورة والدين، إبداع يناير ١٩٩٨.

(٧٤) الأب جورج قنواتى، تراث الإسلام، الجزء الثانى، ص ٥٠

(٧٥) توبى، أ. هاف، فجر العلم الحديث، ترجمة د. أحمد محمود صبحى، الكويت، عالم المعرفة مارس ١٩٩٧، الجزء الأول ص ٧٣، وص ٢١٧

(٧٦) جولدزيهر، مذاهب التفسير، ص ٢١٢

(٧٧) السابق ص ٢١٨

(٧٨) مصطفى خفاجى، صفوة الكلام فى أصول الأحكام، القاهرة دار نشر الثقافة. الطبعة الثالثة، ١٩٤٧ ومحمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربى، ١٩٩٦.

طارق البشرى، فى المسألة الإسلامية المعاصرة: الوضع القانونى المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعى، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦.

(٧٩) شاخت، تراث الإسلام الجزء الثانى، ص ١٠٦.

(٨٠) كان هذا التسامح، وهذا الاعتراف الراقي بمساهمات كافة الثقافات وكافة الأفراد علي اختلاف أديانهم وأصولهم العرقية في موكب العلم في الحضارة العربية مما يعير به المستشرق رينان Renanالحضارة الإسلامية، إذ مال الي استخدام هذا التنوع بالإشارة الي فقر العرب المعرفي وتطفلهم علي علماء الشعوب الأخري. E.RENAN; Etudes d'histoire religieuse, Paris, Gallimard, 1857; Ed 1992; p 218

وذلك في مقابل مستشرقين آخرين من أمثال جورج قنواتي كانوا يقدرون هذا السمت الحضاري الإسلامي ويرون أنه مع بعض الاستثناءات، فإننا نجد الأسماء الكبيرة في تاريخ المسيحية الدمشقية ترجع الي العصر الإسلامي أمثال القديس سوفرونيوس، والقديس أندريا الأقريطشي، والقديس يوحنا الدمشقي (كاتب معاوية) وتلميذه ثيودور أبو قرة " وغيرهم ممن كان بينهم وبين المسلمين نشاط جدلي وفكري واسع (انظر تراث الإسلام،الجزءالثاني، ص ٥٩) هذا علاوة علي سائر المستشرقين الذين استشهدنا بمؤلفاتهم في هذا البحث وغيرهم كثيرون. ومع مراعاة النسبة والتناسب بين عدد العرب وعدد أهالي البلاد المفتوحة الداخلة في الإسلام، بدا رينان في صدوره في هذا الحكم عن الثقافة الغربية العنصرية كان يري أن السطو اليهودي علي ثقافات الأمم الأخري وتوظيفه لصالح النزعة العصبية القومية، أوالمصادرة الغربية في تاريخ العلم الغربي الحديث لأسسه التي نهلها عن العلم العربي لصالح الهيمنة الغربية هوالنموذج الأمثل للحضارة الإنسانية القوية. وحتي الآن وبعد ارتفاع أصوات باحثين غربيين عدة يعرفون لتاريخ العلم العربي مساهمته في رحلة العلم الإنسانية، مازال ظهور اسم علم عربي أو اسمين في سجل الحضارة الغربية الحديثة موضع تهليل وتكبير من جانبنا، و وكأن ليس هذا هو ما كان طبيعياً في حضارة مثل حضارتنا الإسلامية تجاورت فيها كل أسماء العلماء علي اختلاف دياناتهم وعرقهم من مسيحيين ويهود وعرب وإيرانيين ..الخ.

(٨١) د. السيد رزق الطويل، الخلاف بين النحويين، جامعة أم القرى مكة المكرمة، مكتبة الفيصلية، ١٩٨٤، ص ١٠٨ ـ ١١٣

(٨٢) العنوان محمد عويس ص ٨٤

(٨٣) أنظر:

PaulZumthor ; Essai de poétique Médiéval;Seuil;Paris;197;p69

(٨٤) أنظر:

;Morin ; La Méthode: La connaissance de la connaissance Tome III; Paris ; Seuil I Filloux; La Mémoire, Paris ; P.U.F; 1969

(٨٥) فجر الإسلام. أحمد أمين. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٨٣

(٨٦) البطليوسى ٤٤٤ ـ ٥٢١ هـ الاقتضاب فى شرح أدب الكاتب، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبدالحميد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، الجزء الأول، ص ١٨٩ ـ ١٩٠

(٧٨) سيزا قاسم، مقدمة «الكرز» مجموعة قصصية لليلى الشربينى، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤.

(٨٨) إنظر:

Genette, Seuils, Paris, ED Seuil' 1990

(٨٩) الزركشي،السابق، ص ٢٦٥

(٩٠) انظر أونج ص ٩٢ ـ ٩٤

(٩١) السابق ص ١٩٥ ـ ١٩٦

(٩٢) د. عبدالرحمن بدوى، فن الشعر لأرسطو، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه د. عبدالرحمن بدوى، بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٢، ص ١٣

(٩٣) ريد، معنى الفن، ص ١٠ ـ ١٥

في اللسان والصحاح والتاج ومعجم ألفاظ القرآن الكريم وتفسير الطبري والزمخشري للآية لمادة: قرأ " في سورة (العلق)، و(النحل ٩٨) و(الإسراء١٠٦) و(يونس٩٤) و(الحاقة ١٩) و(الأعراف ٢٠٤)

(٩٤) د. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، القاهرة، عين، الطبعة الأولى . ١٩٩٤، ص١٨ وما بعدها.

(٩٥) أقام الدكتور جابر عصفور تحليله لمفهوم القراءة- كما ذكر في هوامشه بالرجوع إلى مادة قرأ: في اللسان والصحاح والتاج ومعجم ألفاظ القرآن الكريم وتفسير الطبري والزمخشري ٦ للآية لماد ة قرأ في سورة العلق، والنحل ٩٨ والإسراء ١٠٦ ويونس ٩٤ والحاقة ١٩، والأعراف ٢٠٤.

(٩٦) الزركشي- البرهان. الجزء الأول ص٢٧٦ وابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن. ص.٢٥

(٩٧) فؤاد قنديل، أدب الرحلة في التراث العري. القاهرة. الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٥، ص ١٣٠ ٨٢، ص.٦٧

(٩٨) روزنتال. تراث الإسلام، الجزء الثاني. ص.٣٩

(٩٩) هارون فرن. الحرية والمسئولية، ترجمة هيثم فرحات. مجلة الفكر العربي. العدد ٩٢، ربيع ١٩٩٨، ص ١٠١-١١٢.

(١٠٠) السابق ص ١٠٧ ١٠٨.

الفصل الثالث

حسنين كشك

النزعة الإنسانية والحركات الإجتماعية

مقاربة سوسيولوجية

خلاصة تمهيدية

يتسم المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط بسيادة علاقات الإنتاج الإقطاعية في معظم بلدانه.

كما يتسم أيضا، وهو أمر متوقع،بأن الفكر الديني قد لعب فيه دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع الاجتماعي، بحيث كان الصراع بين التأويلات الدينية تجسيدا للصراع بين المصالح المادية والطبقية.

وكان ثمة تمايز اجتماعي حاد مستند على الاستقلال المزدوج الذي كانت تمارسه الأرستقراطية العربية، بعد الفتح، متحالفة، في أحيان كثيرة، مع الطبقات المحلية المهيمنة.

وقد كان ذلك الاستغلال شديدا ومكثفا بصورة استبعدت الفئات الشعبية، المنتجين المباشرين، من دائرة الانتماء الإنساني. الأمر الذي أدى إلى حدوث أشكال متنوعة من "المعارضة" الثورية طوال تلك القرون، كان قوامها الرئيس يتكون من أولئك المنتجين المباشرين.

تمثلت تلك المعارضة في حركات اجتماعية سياسية مثلما حدث مع الخوارج، والشيعة، والقرامطة، والزنج، والحركة البابكية وغيرها.

والشئ الجدير بالملاحظة، أن معظم تلك الحركات قد تبنت،على الأقل كجزء من برنامجها، أفكارا تحررية تنزع إلى المساواة وتتسم بالتالي بما نسميه اليوم بالنزعة الإنسانية.

المحرر

نبحث فى هذا الفصل بعض الحركات الاجتماعية التى ظهرت فى البلدان الإسلامية، والتى حاولت الانتصار للفكرة الإنسانية، مثل انتفاضة الزط فى العراق، والانتفاضات الفلاحية فى مصر، ومثل انتفاضة الزنج، وحركة القرامطة وغيرها، مركزين فى دراستنا لهذه الحركات على السياق الاجتماعى «الاقتصادى ـ السياسى» الذي حدثت، في إطاره، وعلى طبيعتها الطبقية، أى على المصالح والأهداف والطموحات التى كانت تعبر عنها، وعلى حدودها فى الزمان والمكان والتاريخيين، كما سنركز على المعنى أو المغزى الباقى عبر السنين لتلك الحركات، ثم نستخلص أخيرا بعض الاستنتاجات المرتبطة بالجوانب الإنسانية فى تلك الحركات.

وقبل أن نشرع فى إنجاز ما نسعى إليه ثمة ملاحظتان جوهريتان. تتعلق الأولى بالتحفظ المنهجى على مخاطر التعميم بصدد توصيف طبيعة علاقات الإنتاج التى كانت تسود البلدان الإسلامية منذ القرن الأول الهجرى حتى القرن الخامس، فهذه المهمة لا يمكن أن ينجزها باحث فرد أو حتى عدد من الباحثين الأفراد، وتظل إسهامات الباحثين السابقين[1] مجرد محاولات أولية بهذا الصدد، وهى تتراوح بين القول بسيادة اقتصاد الكفاف فى قطاعات واسعة من مجموعة البلدان الإسلامية، مع ازدهار الإنتاج من أجل السوق، أى ازدهار رأس المال التجارى، ذى الاتجاه «الرأسمالوى» «رودنسون، ٤٩»، والقول بسيادة علاقات إنتاج «خراجية» «سمير أمين في معظم أعماله» والقول بسيادة علاقات الإنتاج الاقطاعية «مروه، جـ ١، ٨٨١»، أو القول بسيادة علاقات إنتاج «عبودية معممة» شرقية، أى نمط الإنتاج الآسيوى «صادق سعد، ١٠٣ ـ ١٠٩»، وغير ذلك من التوصيفات. ونكتفى بهذه النماذج الكبرى فقط فهى كافية للبرهنة على حدة الاختلاف والخلاف، وتجدر الإشارة إلى أننى ـ وفى إطار من التحفظ المنهجى ـ سأتبنى القول بسيادة علاقات إنتاج اقطاعية فى معظم البلدان الإسلامية إبان الفترة التى تغطيها الدراسة[2].

وتتعلق الملاحظة الثانية بدور الفكر الدينى فى تلك الحركات الاجتماعية التى نبحثها هنا، وفى أية حركات اجتماعية عرفتها المجتمعات الطبقية- التناحرية السابقة على الرأسمالية، لا فى البلدان الإسلامية فحسب، بل وفى معظم أنحاء العالم. ونحن، بداية، نميز بين الدين، كل دين، والذى هو مقدس، وبين الفكر الدينى، الذى هو تأويل اجتماعى للدين، سواء صدر هذا التأويل عن فرد، أو جماعة، أو مؤسسة، وسواء كانت هذه المؤسسة دينية أو غير دينية. ففى هذه المجتمعات لعب الفكر الدينى دور الأيديولوجية الوحيدة، فى الصراع على السلطة السياسية، بين الطبقات والفئات الاجتماعية السائدة، وبين الطبقات المستغِلة والمستغَلة، كما لعب الفكر الدينى دور الأيديولوجية الوحيدة فى الصراع بين الدول، فقد كان الصراع بين التأويلات الدينية تجسيدا للصراع بين المصالح المادية للطبقات والدول.

أولاً: السياق الاقتصادى ـ الاجتماعى

جاءت الحركات الاجتماعية التى سنأتى إلى دراستها فى موضع تال من هذا الفصل، فى سياق تمايز اجتماعى حاد فى البلدان الإسلامية، فى شبه الجزيرة العربية، كما فى الشام، والعراق ومصر، وفى غيرها من البلدان، ولقد استند هذا التمايز على الاستغلال المزدوج الذى كان يمارسه العرب بعد الفتح، والطبقات المحلية المهيمنة.

ففى أرض السواد «بالعراق» فرض العرب إتاوات معلومة على مدن قليلة، وعّدت الأرض ملكا للدولة الإسلامية، وإن بقيت فى أيدى الملاك السابقين، وكان لا يجوز نقل ملكية الأرض عن الدولة للأفراد إلا بإذن الخليفة، وهو ما حدث دون أن يكون ذلك قاعدة عامة، وربطت الضريبة على الأرض حسب المحصول، وكان غير المسلمين يؤدون ضريبة رأس حسب دخل كل منهم «دينيت، ٧٦، وفى سوريا، احتفظ العرب بالضرائب السابقة «للنظام البيزنطى: ضريبة الأرض، وضريبة الرأس، وضريبة القمح، والضرائب غير العادية، مع تحسين وتبسيط طريقة تقديرها وجمعها، وصادروا الضياع التى تركها ملاكها، وأراضى الحكومة، وأقطعوا الكثير منها، وما لم يقطع منها أصبحت أرض خراج «نفسه، ١٠٦ ـ ١٠٨».

وفى مصر، فرض على كل رجل قبطى فى القرى القبطية خمس ضرائب هى: ضريبة رأس، وضريبة أرض نقدية، وضريبة القمح، ومبلغ لتغطية نفقات الطلبات الرسمية والأعباء غير الاعتيادية، وإعالة وضيافة وكسوة المسلمين، ومبلغ لتغطية نفقات الموظفين المحليين، ولم يتم إعفاء الرجل المتحول إلى الإسلام من ضريبة رأسه، وفرض "الأصبغ" ضريبة الرأس على الرهبان وكان ذلك لفترة معينة، وأعفى "عمر بن عبدالعزيز" كل من يسلم من ضريبة الرأس، ولكنه ظل يؤدى ضريبة أرضه «نفسه، ١٧٤ ـ ١٧٥» كما كان العرب يفرضون ضرائب على «الصناع والأجراء»، وعلى التجارة وهى تعرف بالمكوس [٣] «الكاشف، «٢»، ٥٥»، وفى خراسان، كان على المدن أن تؤدى مبلغا محددا كل عام، وكان يجمع عن طريق ضريبتين، ضريبة أرض وضريبة رأس، وكان يقوم بتقديرهما وجمعهما الأمراء المحليون بالتعاون مع رؤساء الجماعات الدينية، ولم تكن الطبقات «الممتازة» تؤدى ضريبة الرأس «دينيت، ١٩٣ـ ١٩٥».

ويمكن القول إجمالا إن النظام المالى الضريبى فى جوهره، كان عبئا ثقيلا على المنتجين المباشرين فى مجتمع الخلافة.. وفى خدمة مصالح الطبقة الأرستقراطية ودولتها. وكان الخراج «ضريبة الأرض» يشكل الجزء الأكبر من موارد الدولة، ويقع عبؤه على الفلاحين، وكانت هذه الضريبة تكرههم على بيع محاصيلهم قبل نضجها لتسديد ما بذمتهم «كما صرح بذلك عمر بن عبدالعزيز»، مما حملهم على ترك أراضيهم والهرب من قراهم إلى المدن. غير أن بعض الحكام الأمويين أجبروهم على العودة إلى قراهم، ونقشوا على يد كل منهم اسم المكان الذى وجه إليه، وأرغموا على دفع ضريبة الخراج عن الأرض، وضريبة الرأس، كما اضطرت فداحة الضرائب صغار الملاك من غير العرب المسلمين إلى إلجاء أراضيهم لكبار المنتفعين للتعزز بهم وللتهرب من ثقل الضرائب[٤] «دلو ٨٧ ـ ٨٨»، كما تتحدث المصادر عن ابتزازات عمال الدولة، فقد ابتز عبدالرحمن بن زياد، والى معاوية على خراسان، مبالغ طائلة «كان لديه عشرون مليون درهم[٥]، وكان معه من العروض أكثر منها»، وكان عمال الأقاليم يبذلون جهدهم لاختزان الأموال، فكثرت ثروتهم على حساب استغلال جهد الكادحين أو من الرشا وابتزاز خزينة الدولة، حيث بلغت غلة خالد القسرى، أمير العراق، ١٣ مليون درهم فى رواية و٢٠ مليون درهم فى رواية أخرى، ولم يكن لديه شئ عندما استعمله الخليفة هشام، كما جمع أبو بكر الثقفى من إمارته على أصفهان أربعين مليون درهم «دلو، ٩١ ـ ٩٢، والبراوى، ٢٨ ـ ٤٩، وصادق سعد، ١٤٤». ويذكر المسعودى أنهم وجدوا فى خزائن الخليفة العباسى المنصور «١٣٦ ـ ١٥٨ هـ» ٦٠٠ مليون درهم، ١٤ مليون دينار، وحدث الطبرى أن هارون الرشيد خلف عند وفاته «١٩٢هـ» ثروة نقدية قدرها ٩٠٠ مليون درهم، وبلغت جباية الأندلس على عهد عبدالرحمن الناصر ما يقرب من خمسة ملايين ونصف المليون دينار [٦] «البراوى، ٤٨».

وحول العباسيون و«البيروقراطية» العليا بيت المال إلى خزينة خاصة بهم، وبطبقتهم الاجتماعية، وأرهقوا الفلاحين وصغار الحرفيين وسائر الكادحين فى الريف والمدينة بصنوف الضرائب، واستخدم الحكام والجباة وسائل التعذيب فى جبايتها، ولزّمت الضرائب، وانتشرت الرشوات واختلاسات الموظفين وكثرت المصادرات، وتوسعت الطبقة «العليا» فى حياة البذخ والترف وازدادت النفقات، وكانت الدولة العباسية تستقى مواردها «القانونية» (فى نظر الفقهاء)، شأن الدولة الأموية من الجزية «التى نقصت بدخول الناس في الإسلام»، والزكاة «التى تناقصت مواردها، أيضا»، والغنائم التى قلت لتوقف الفتوحات تقريبا، ولم يبق لها أثر فى القرن الرابع الهجرى»، والخراج، الذى ظل البند الرئيسى فى خزينة الدولة، أما المصادر غير القانونية «أى الضرائب» فكانت أخماس المعادن، وأعشار التجارة، والمكوس والمراصد «الرسوم الجمركية بتعبيرات الآن» وتعاظم دخلها فى العصر العباسى الثانى، وضريبة الحوانيت والأسواق التى فرضت لأول مرة عام ١٦٧ هـ «٧٨٣م» وقدرها اليعقوبى فى بغداد وحدها بإثنى عشر مليون درهم سنويا، وضريبة الإرث التى وضعت لأول مرة فى خلافة المعتمد ٢٥٦ ـ ٢٧٩ هـ، وكانت موردا هاما للخزينة، والمستَغلّات وهى ضرائب تجبى لبيت المال من المنازل والأسواق والطواحين التى بناها الناس على أرض حكومية، وضرائب الأحداث وهى ما تأخذه الشرطة على الجنايات، وغلة دار الضرب وتجبى من صاحب

احتكار صك العملة، وضرائب أخرى على الطحين والمواد الغذائية، وعلى بيع المواشى والخضر والفاكهة، وضرائب على الصناعة وغير ذلك، غير أن عمدة الخزينة كانت على الخراج، أى على جهد الفلاحين، وكان الخراج مناصفة فى زمن جعفر المنصور، ثم ثلاثة أخماس الحاصل، ثم مناصفة، ثم خمس الحاصل، ثم ثلاثة أخماس فى زمن ناصر الدولة فى القرن الرابع الهجرى «دلو، ٢٢٧ ـ ٢٣٠»

لم تتغير البنية الطبقية كثيرا فى الدولة الإسلامية خلال الفترة التى تغطيها هذه الدراسة، ارستقراطية من كبار الملاك، الإقطاعيين والتجار فى مركز الخلافة وفى البلدان الإسلامية، وفلاحين أقنان، وفئات العوام من حرفيين وعمال وتجار صغار، والعبيد.

كانت أرستقراطية قريش منذ السنوات الأولى للإسلام قد ازدادت غنى بالغنائم والتجارة والمضاربة، وكان فيض من الكنوز والغنائم والرقيق يرد باستمرار، فعندما توفى الزبير بن العوام قدرت تركته فيما بين ٣٥ و٥٢ مليونا، وكان بعضها نتيجة استثماراته فى العراق ومصر، فى حين كان يرد طلحة يوميا من استثماراته فى العراق مائة ألف درهم أو يزيد وفى ظل عثمان احتكر القريشيون. وخاصة بنو أمية ـ أرض السواد. وادعوا ملكية رقبتها، ولكن عليا انتزع أغلبها وردها إلى بيت المال، وعندما رحل عبدالله بن عباس من البصرة فى خلافة على، حمل معه ما جمعه من خراج أثناء ولايته، ويقدر بسبعة ملايين، وكان أول ما فعله أقرباء الخليفة عثمان الذين تولوا الأنصار، هو استيلاؤهم على أرض «الصوافى» فى العراق والشام، واستغلوا الفلاحين والعبيد، وفرضوا ضرائب جديدة وباهظة على الناس، وأصبحوا من كبار ملاك الأراضى الإقطاعيين، ومن كبار ملاك العقارات، لقد تضخمت الثروات فى عهد عثمان، فيوم قتل كان لدى خازنه ثلاثون ونصف مليون درهم، و١٥٠ ألف دينا، وترك ألف بعير، وصدقات قيمتها ٢٠٠ ألف دينار. «صادق سعد «١، ١٤٣، ودلو، ٦٨ ـ ٦٩، والأسيوطى، ١٣٦ ـ ١٣٩»».

وفى البلدان الإسلامية أباح الإقطاعيون فى الدولة الاموية للعرب الوافدين مع جيوش الفتح تملك ما يشاءون من الأراضى فى هذه البلدان، لا سيما فى العراق ومصر، وسائر البلدان المعروفة بحسن تربتها وغزارة مياهها، وأخذوا يعتملونها، ويستثمرونها بكل الوسائل، وتحالفوا مع الإقطاعيين المحليين، واعتمدوا عليهم فى تثبيت سلطانهم، وظلوا يحتفظون بأراضيهم وامتيازاتهم.. ومن ثم لم يشاركوا فى الانتفاضات الشعبية المناوئة للأمويين إلا فى أواخر حكم الأخيرين، حيث ازدادت مضايقهم، وامتدت إليهم يد الاستغلال بالتنظيمات المالية المستحدثة «دلو، ١١٨-١١٩»

أما فى عهد العباسيين فقد تزايد استخدام السلطة المطلقة فى منح الأراضى والامتيازات، واستطاع الإقطاعيون الحصول على إعفاءات كثيرة من الضرائب، بل كانوا ينالون، أحيانا، مساعدات مالية من الدولة عند منحهم الأراضى المقطعة،. ولا سيما الموات منها، وازداد الاعتماد على الإقطاعيين المحليين والعرب فأمعنوا جورا واستغلالا لجماهير الفلاحين، وذكر المسعودى أن محمد بن سليمان بن عباس، والى البصرة كان يغل من أملاكه كل يوم مائة ألف درهم، وعندما مات قبض الرشيد أمواله من البصرة فكان مبلغها نيفا وخمسون مليون درهم نقدا، وذكر الطبرى أن والدة الرشيد، قد بلغت غلتها مائة وستين مليون درهم من العام. لقد كدس أعضاء الأسرة الحاكمة وكبار الموظفين والإقطاعيين والتجار وأرباب المال فى المجتمع العباسى، ثروات أسطورية على حساب بؤس وفقر المنتجين المباشرين «دلو، ٢٧٦ ـ ٢٧٨».

وكان الفلاحون يشكلون أكثرية سكان البلدان الإسلامية، وكانوا يرزحون تحت نير الاستغلال الإقطاعى، وفداحة الضرائب، والتسلط الحكومى، ولقد كان استغلالا وتسلطا مزدوجا، فهو لم يكن يقف عند ضريبة الرأس وضريبة الخراج كما ذكرنا من قبل، وقاسى الفلاحون من الإهانة والتعذيب أثناء جبايتها، كما قاسوا من السخرة فى الأعمال العامة، والخاصة، وكانت أغلبية الفلاحين من الموالى وأهل الذمة، وتعرض الأخيرون لمضايقات الحكام والولاة «مثل زيادة الخراج، ومثلما فعله بهم الحجاج وسبقت الإشارة إليه، ومثل فرض الجزية على الرهبان، ومثلما فعله بهم والى مصر فى خلافة يزيد بن عبدالملك ١٠١ ـ ١٠٥ هـ/ ٧١١ ـ ٧٢٤ م عندما اشتد على أهل الذمة، وأوقع بهم وأخذ أموالهم ووسم أيدى الرهبان بحلقة حديد

فيها اسم الراهب واسم ديره وتاريخه فكل من وجد بغير وسم قطع يده.. إلخ»، ويذكر المؤرخون أن ١٢٠ ألفا من الفلاحين المصريين كانوا يقومون بحفر الترع وإقامة الجسور وبناء القناطر خلال فصلى الصيف والشتاء فى أعقاب الفتح، كما يذكر المقريزى أنه كان يفرض على كل ناحية مالا معلوما ليصرف على هذا العمل، وكانت عقود تأجير الأرض تشترط دفع الخراج عن الأراضى التى يتركها الفلاحون دون زرع «دلو، ١١٩ - ١٢٣، والكاشف، «١»، ١٣٠ - ١٣٥ و ١٥٠ - ١٥٤».

ولم يختلف حال الفلاحين كثيرا فى ظل الخلافة العباسية، فلقد ظلت الضرائب ثقيلة عليهم، وظل اتجاهها العام نحو الزيادة، واستمر العسف فى جبايتها، بل تضاعفت الضرائب فى إقليمى فارس والأهواز فى مائة سنة، وفى مصر استمرت مضاعفة الخراج والتشديد فى تحصيله وذلك بهدف الحصول على أقصى كمية من العمل الفائض للفلاحين، وعلى قسم من العمل الضرورى، وروى الطبرى أن المأمون عندما أتى أهل قم عام ٢١٠ هـ، شكوا إليه أن يخفف عنهم ثقل الخراج كما فعل بالرى، فأبى، فامتنعوا عن آداء الخراج، فحاربهم، وجباه سبعة ملايين بعدما كانوا يتظلمون من مليونى درهم، ويصف ديونيسيوس جباة الخراج فى العراق عام ٢٠٠ هـ/٨١٥م بأنهم «عتاة ليس فى قلوبهم رحمة ولا إيمان، شر من الأفاعى، يضربون الناس ويحبسونهم، ويعلقون الرجل البدين من ذراع واحد حتى يكاد يموت»، وكان الفلاحون يدفعون للإقطاعيين (مالكي الأرض) ضريبة تتراوح بين خمس وثلاثة أخماس المحصول، فضلا عن أعمال السخرة فى أرض الإقطاعيين، ويدفعون لهم الضرائب العينية الفادحة «دلو، ٢٧٨ - ٢٨٠».

أما «العوام» من سكان المدن فكانوا يتألفون من عمال الحرف والصنائع اليدوية وأصحاب التجارة الصغيرة، فقد كان معظمهم من الموالى وأهل الذمة، وكانوا يعانون من ثقل الضرائب وارتفاع الأسعار وأعمال السخرة والتجنيد الإجبارى الذى فرض عليهم خاصة فى عهد الملك بن مروان، ولربما كانت الضرائب والرسوم على الصنائع والحرف أشد وطأة على الأهالى فى البلدان المغلوبة من الخراج والجزية، لأنها لم تكن معروفة ومبنية على قاعدة مقبولة، وكان مقدارها وزمن تأديتها منوطين بعمال الخليفة وجباة المال، وازدادت أوضاعهم تدهورا فى العهد العباسى. يذكر الدمشقى «أن الصانع بيده لا يكاد كسبه يقصر عن إقامة ما لابد منه»، وذكر باحث معاصر هو «آدم متز» أن أجرة النساج فى أوائل القرن الثالث الهجرى كانت نصف درهم عن كل يوم عمل، وكان ذلك لا يفى بثمن الخبز الذى يأكله، أما الأجراء والحمالون والخدم والفعلة فكانت شروط حياتهم أكثر بؤسا وقساوة، خاصة فى أوقات الشدة والضائقات الاقتصادية والاجتماعية والحروب الداخلية، حيث تقل فرص العمل، وتزيد الأسعار، وتبيدهم المجاعات والأوبئة «نفس المصدر، ٢٨١ - ٢٨٣» ولقد شهد العهد العباسى فى زمن الخليفة العباسى الثالث «١٥٨ - ١٦٩هـ» بوادر ظاهرة «الشطار والعيارين»، كأحد ردود الفعل الطبيعى للتمايز الطبقى آنذاك، حتى نمت هذه الظاهرة فى عهد الرشيد «١٧٠ - ١٩٣هـ»، وكان الشطار والعيارون العصب الرئيسى «كما ونوعا» فى عدد من الانتفاضات الشعبية الثائرة، والتى كان يقوم بها العوام الذين وصفهم المؤرخون الرسميون أو السنيون» بـ «الغوغاء» و«الفساق» و«السفلة» و«الأوباش» و«الرعاع» و«العراة»، و«أهل السجون» و«النهابة» و«السراق» و«اللصوص» وغير ذلك، وقد بلغ عددهم فى بعض المعارك مائة ألف مقاتل من العراة العيارين «النجار، ١٩ - ٤٣».

أما العبيد الذين كان مصدرهم فى صدر الإسلام - كما يذكر البلاذرى وابن سلام وابن عبدالحكم - هو الأسر فى الحروب بخاصة، ثم من النخاسة، كما كان بعض الولاة خصوصا فى تركستان يؤدون خراج أعمالهم من الرقيق، كذلك كان بعض أهل الذمة فى شمال أفريقيا يقدمونه بدلا من الجزية، وازداد عددهم إبان حكم الأمويين نتيجة الفتوحات الواسعة وخاصة فى عهد الوليد بن عبدالملك ٨٦ - ٩٦ هـ/٧٠٥ - ٧١٥م، فقد بلغ سبى موسى بن نصير فى أفريقيا ٣٠٠ ألف رأس من السبى، بعث خمسه إلى الخليفة، ويفسر أحد الباحثين وهو «ى. أ. بليابيف» استخدام العبيد فى ميادين الإنتاج الاجتماعى، التى كانت تتطلب أعمالا يدوية فى الزراعة والرى وبعض الصناعات؛ يفسره بـ «التوقف المؤقت للعلاقات

الإقطاعية عن النمو»، والتفكك البطئ الذى أصاب المشاعيات الزراعية التى قاومت بعناد لأجل بقائها حرة طليقة، وفرض ضريبة الخراج والإيجار، وتدنى أعمال السخرة. وكان ملاك العبيد، الدولة والأفراد، يستخدمون عملهم فى الزراعة وحفر الأقنية وشق الترع، وتجفيف المستنقعات، وإزالة الطبقة الملحية، وفى الأعمال الصناعية، والخدمات المنزلية «نساء ومخصيين» والعسكرية، وكانت الأمراض تفتك بهم فتكا ذريعا، وكانوا يحملون فى أعناقهم ختوما تشير إلى رقهم «دلو، ١٢٤ ـ ١٢٨».

وانحصر مورد العبيد فى العهد العباسى بالنخاسة لانتهاء الفتوحات وتوقف حروب التوسع تقريبا، وكانوا يستخدمون فى ميادين الإنتاج الاجتماعى كما فى العهد الأموى، كما كانوا يعملون فى قصور الحكام والأغنياء، ويذكر المؤرخون «السيوطى والمسعودى ومسكويه» أنه كان فى قصر الخليفة المقتدر أحد عشر ألف غلام «!!» غير السلاف والروم والسود، وكان لدى الخليفة المتوكل أربعة آلاف سرية «!!»، وأهدى إليه أحد قواده مرة مائتى وصيفة ووصيف، وكان بيت الثرى حامد بن عباس، ملتزم ضرائب السواد، والوزير فيما بعد عامرا بالغلمان، كما لعب طراز من العبيد دورا عسكريا كحرس خاص أو كجند فى الجيش، فكان لدى الخليفة منهم فرقة كاملة من المماليك، وفرقة أخرى فى السودان، وكان عند الإخشيد فى مصر ثمانية آلاف مملوك، وهناك العبيد من الزنج، وكانوا يستخدمون فى أكثر أعمال سهول البصرة مشقة، فى منظومة الرى الاصطناعى وتجفيف المستنقعات إلى آخر ميادين الإنتاج الاجتماعى المذكورة من قبل، وكان العبيد الزنج أيدى عاملة رخيصة، وكان العبيد يهربون من قسوة أوضاعهم، وكان يقبض عليهم ويحبسون ويسلمون لأسيادهم «نفس المصدر، ٢٨٣ ـ ٢٨٥».

لقد كان المنتجون المباشرون «الفلاحون والفلاحون الأقنان والصناع والعمال والعبيد» يتعرضون للاستغلال الإقطاعى، الاقتصادى وفوق الاقتصادى، وكان الحكام والإقطاعيون يشددون استغلالهم بمختلف الوسائل، بما فيها العنف فى اعتصار العمل الفائض، بل وجزء من العمل الضرورى للمنتجين المباشرين، ولقد أدى ذلك الاستغلال، بالإضافة إلى انتهاج سياسة التمييز الاجتماعى بين العرب وغير العرب فى البلدان المفتوحة، إلى ولادة أشكال من المعارضة «الثورية» طوال تلك القرون، وسواء كانت هذه المعارضة تجسيدا عفويا للتناقضات الاجتماعية الحادة، أو كانت تعبيرا منظما ومتبلورا ـ إلى هذا الحد أو ذاك ـ عن تلك التناقضات، فقد كان قوامها الطبقى الرئيسى يتمثل فى هؤلاء المنتجين المباشرين.

ثانياً: الحركات الاجتماعية الشعبية

منذ مقتل عثمان حتى انهيار الدولة الأموية: اشتد الخلاف بين المسلمين حول مسألة الخلافة، وتكونت حولها أهم الفرق الإسلامية فى العصر الأول، وهى الخوارج والشيعة والمرجئة[٧].

١ـ **الخوارج:** بعد وفاة الخليفة عثمان بن عفان، ومبايعة على، بدأ الصراع المسلح بينه وبين معاوية، وفى وقعة صفين، وبعد دعوة معاوية إلى تحكيم كتاب الله، وموافقة على، التى انتهت بخلعه من قبل أبى موسى الأشعرى، انقسم جيش على إلى خوارج وشيعة، وظلت الخوارج شوكة فى جنب الدولة الأموية، وخاضت حربا متواصلة فى شدة وشجاعة نادرة، وأشرفوا فى بعض مواقعهم على القضاء على الدولة، وكان لهم فرعان، فرع بالعراق وما حولها، وكان أهم مركز لهم «البطائح» بالقرب من «البصرة»، وقد استولوا على كرمان، وبلاد فارس، وهددوا البصرة، وأشهر قادتهم نافع بن الأزرق، وقطرى بن الفجاءة، وفرع بجزيرة العرب، استولى على اليمامة، وحضرموت واليمن والطائف، ومن أشهر قادتهم: أبو طالوت، ونجدة بن عامر، وأبو فديك، ولم يتغلب الأمويون عليهم إلا بعد حروب طويلة شديدة استمرت طول عهد الدولة الأموية[٨]، وقد ارتبطت أهم تعاليمهم بمسألة الخلافة، فهم قد وضعوا نظرية فى الخلافة وهى: أنها يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وليس بالضرورة أن يكون الخليفة قرشيا، ولو كان عبدا أو حبشيا، ويجب أن يخضع خضوعا تاما لما أمر الله، وإلا وجب عزله[٩]، وارتبطت ثانية أهم تعاليمهم بنظرية أن

العمل جزء من الإيمان، أى أن العمل بأوامر الدين - من صلاة وصيام وصدق وعدل - جزء من الإيمان، وليس الإيمان الاعتقاد وحده، وتعتبر هاتين النظريتين ما تشترك حوله فرق الخوارج التى بلغت نحو العشرين فرقة «أمين، ٤٠٠ - ٤١٢»، وقد ورد عند الأصفهانى والمسعودى وابن خلكان أن نساء الخوارج قد اشتركن فى القتال مع رجالهن، وأبلين خير بلاء، وكانت الغالبية العظمى من أتباع الخوارج ومؤيديهم من بدو العرب والفلاحين «الفقراء»، وعوام المدن، وحرفييها الكادحين، سواء من العرب أو غير العرب «دلو، ١٢٢ - ١٣٣».

وواجه الأمويون الخوارج بأشد صنوف العنف ضراوة، ويذكر أحد الباحثين وهو «بيلياييف» أن الحجاج، أحد حكام العراق والمشرق، قد حكم البلاد حكما أشبه ما يكون بالإدارة العرفية أو حالة الطوارئ «بلغة الزمن الحالى»، وكانت المسألة بالنسبة له وللدولة الأموية: إما الحجاج وقبضته الحديدية، أو العراق الثائر الذى قد يقضى على الأمويين وحكمهم، كما يروى المسعودى أن قطع الرءوس فى عهده كان مستمرا ليلا ونهارا، وأنه قتل مائة وعشرين ألفا نساء ورجالا، وذلك عدا من قتل فى عساكره وحروبه، ومات فى حبسه خمسون ألف رجل وامرأة وكان يحبس النساء والرجال فى موضع واحد - ولم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس فى الصيف ولا من المطر والبرد فى الشتاء «نفسه، ١٤٦ - ١٤٧».

مثلت حركة الخوارج تهديدا حقيقيا للدولة الأموية، بسبب تجسيدها لآمال وطموحات المستضعفين والمضطهدين، فهى كانت تؤصل إلى أقصى حد المبادئ التى هى فى أساس الأمة: مساواة مطلقة بين المؤمنين أمام الله، السلطة التشريعية الحقة الوحيدة المخصوصة بالقرآن، هى الله وحده، الله «ينيب» عنه الإمام، كعامل منفذ، مجموع المؤمنين هو الذى يعين الإمام، وهو الذى يقيله إن ارتكب خطأ شخصيا، كل مسلم مهما كان أصله يمكن أن يرتقى إلى سدة الخلافة، تقوم جمعية من «رجال الدين» ومن غيرهم، باتخاذ القرارات العملية.. «غارديه، ٢٦».

٢- **الشيعة:** كانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبى «ص» أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، ومن ثم ظهرت الدعوة لعلى، وكان جمع من الصحابة يرى أن عليا أفضل من أبى بكر وعمر وغيرهما، ومن آراء الشيعة أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة (١٠)، وأهم فرق الشيعة: الزيدية والإمامية، فالزيدية أعدل مذاهب الشيعة، ولعل هذا راجع إلى أن زيدا - بن حسن بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب - تتلمذ لواصل بن عطاء رأس المعتزلة، وأخذ عنه كثيرا من تعاليمه، والإمامية سموا كذلك لأن أهم عقائدهم أسست حول الإمام، المعصوم من الخطأ، والذى يختار من يخلفه، ومن أشهر فرقهم الاثنى عشرية، والإسماعيلية، وقد اتفقت تعاليم الخوارج والشيعة على أن خلفاء بنى أمية مغتصبون ظالمون، فاشتركوا فى مناهضتهم، ولكن الشيعة كانوا يحاربون جهرا إذا أمكن الجهر، وإذا لم يستطيعوا فسرا، وقال أكثرهم بالتقية فكانوا بهذا أشد على بنى أمية، ولذلك تعرضوا للاضطهاد الشنيع، فقتل الأمويون، الحسن والحسين، ثم تتبعوا أهل البيت يستذلونهم ويمتهنونهم ويقتلونهم، ويقطعون أيديهم وأرجلهم على الظنة، وكل من عرف بالتشيع لهم سجنوه أو نهبوا ماله أو هدموا داره، وكان العباسيون أبلغ فى التنكيل بهم لأنهم أعرف بخفاياهم، لما كانوا يعملون معهم فى عهد بنى أمية، وكان من أثر هذا الاضطهاد أيضا اصطباغ أدبهم بالحزن العميق، والنوح والبكاء، وذكرى المصائب والآلام «أمين، ٤٢١ - ٤٣٥».

بدأت الشيعة خلال عهدها الأول عربية، وبعد أن أقام المسلمون فى أكثر أقطار «الشرق الأدنى» ثقافة، نشأت ظروف جديدة، وانتقلت حركة الشيعة إلى طور آخر، فقد كدح الشيعة - بعد أن أخفقوا وهم حزب عربى - إلى أن يبلغوا النصر ويحققوا لأنفسهم الظفر وهم فرقة إسلامية، وكان استياء الموالى والمظالم الذين يشكون منها مرتعا خصبا لكل حركة ثورية، فالتف حول الشيعة جمع غفير منهم فى أجزاء كثيرة من البلدان الإسلامية، وأصبحت مقاليد الحركة بيد الموالى وغيرهم من الطبقات المضطهدة، وسيلة توسلوا

بها واتخذوها ذريعة فى ثوراتهم الاجتماعية والدينية ضد ظلم الدولة السنية، لكن حينما أخذ التمايز العنصرى بين العرب والموالى يزول شيئا فشيئا، ويحل محله التمايز الاقتصادى بين أصحاب الامتيازات والمحرومين منها، أصبح الشيعة الثوريون لا يمثلون الموالى وحدهم بل أصبحوا لسان حال الطبقات المظلومة كلها، فصار زرادشتيو الطبقات الراقية من الفرس سنة وبقوا على امتيازاتهم، وأخذ فقراء عرب العراق وسوريا والبحرين بالآراء الشيعية المتطرفة «لويس، ٥٨ ـ ٦٠».

وتذكر المصادر التاريخية أن أغلبية شيعة المختار الثقفى بالكوفة كانت من الموالى، وقد شهدت هذه المنطقة، فى العقد السابع من القرن الأول الهجرى «ثورة اجتماعية» بقيادة الثقفى، ويذكر الطبرى وابن الأثير أن الثقفى قد أعلن عن ثورته تحت شعار مبايعة الإمام المهدى محمد بن الحنفية، والعمل بالكتاب والسنة، والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء، و«محاربة من يحاربنا ومسالمة من يسالمنا»، سار «الثوار» إلى قصر الإمارة فى الكوفة، وأخرجوا عبدالله بن مطيع ـ عامل ابن الزبير ـ من القصر، وأصاب المختار تسعة ملايين درهم فى بيت مال الكوفة، فأعطى الجند الذين اشتركوا فى حصار بن مطيع ٥٠٠ درهم لكل منهم، وفرض العطاء للموالى، وأصبح لديه جيش قوى، أكثره منهم، ودانت له العراق وسائر البلاد إلا الجزيرة والشام ومصر، وأرسل الهدايا إلى محمد بن الحنفية وبنى هاشم، وهزم الثقفى جيشا أمويا أتى لمواجهته، وكان يتعقب بلا هوادة قتلة الحسين ومن أعان عليه فيقتلهم، كما هزم تمردا قام به أشراف الكوفة، نقمة على «ثورته»، وتحريره لعبيدهم، وكان يقول «من جاءنا من عبد فهو حر»، فلجأ أشراف الكوفة إلى البصرة، واستطاع مصعب بن المهلب، والى البصرة أن يحاصر الكوفة، وقاتل الثقفى وأصحابه قتال الأبطال مدة أربعة أشهر، إلى أن قتل بقصر الإمارة عام ٦٨ هـ «أو ٦٩ هـ»، قتل ستة آلاف من جنده المتحصنين بالقصر، ألفين من العرب، وأربعة آلاف من الموالى «دلو، ١٥٢ ـ ١٦٢».

٣- انتفاضات الموالى: سبق أن أشرنا إلى صنوف الاستغلال والقهر والاضطهاد التى تعرض لها الموالى، والمنتجون المباشرون والفقراء من الموالى تحديدا، حيث تحالف الإقطاعيون من الموالى مع السلطة، وكانوا أدوات تثبيت دعائمها فى البلدان المفتوحة، ولقد أسفر احتلال العراق فى عهد معاوية عن قيام أول انتفاضة للموالى فى الكوفة سنة ٤٣ هـ، ويذكر اليعقوبى أن جماعة من الموالى، أميرهم أبو على من أهل الكوفة وهو مولى لبنى الحارث بن كعب، خرجت فى الكوفة، وكانت أول خارجة خرجت فيها الموالى، ويذكر البلاذرى أنهم طالبوا بالمساواة مع إخوانهم العرب المسلمين، وبعد أن قمع معاوية انتفاضتهم، أمر بنقل أعدادهم إلى سواحل الشام وأنطاكية، واشترك الموالى فى انتفاضة المدينة على حكم يزيد، ودافعوا عنها ضد جيش الخلافة وأبلوا فى ذلك خير بلاء كما شارك مائة ألف من الموالى فى جيش عبدالرحمن بن الأشعث، الذى ثار على طغيان الحجاج وظلم بنى أمية، أملا فى الحصول على المساواة مع العرب والاشتراك فى ديوان العطاء، وقام الحجاج بعد قمعه لانتفاضة ابن الأشعث بتشتيت تجمع الموالى فى الكوفة والبصرة وغيرهما تشتيتا تاما، لإضعاف قوتهم كمصدر خطر على السلطان، على حد تعبير معاوية، وإرغامهم على العودة إلى قراهم كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، واشترك الموالى فى الحركات التى قادها الخوارج ثم الشيعة، أملا فى المساواة والتحرر من الظلم والاضطهاد والاستقلال «نفسه، ١٦٥ ـ ١٧٠، ولمزيد من التفاصيل حول انتفاضات الموالى أنظر ١٧١ ـ ١٩٣».

٤- انتفاضات العبيد: انتفض العبيد لأول مرة، فى دمشق، المعقل الحصين للأمويين، فى خلافة عبدالملك بن مروان، فتوجهوا إلى السجون، وأخرجوا من فيها من السجناء، واعتصم الجميع فى الجبل المطل على دمشق، وأخفقت الانتفاضة، حيث قضى عليها جيش الخلافة، ولم يقتل العبيد كما يذكر حسين مروة «احتراما لملكية أسيادهم»، وشهدت منطقة البصرة، حيث كان العبيد يستخدمون فى أكثر الأعمال مشقة كما سلفت الإشارة إلى ذلك، مما دفعهم إلى التمرد، مستغلين ثورات الفلاحين والخوارج فى هذه

المنطقة، ففى آخر أيام مصعب بن الزبير عام ٧٠ هـ انتفض الزنج بفرات البصرة، وجمع لهم الوالى جيشا وقمعهم، وأخذ بعضهم فقتلهم وصلبهم كما ذكر بن الأثير، وفى عام ٧٥ هـ/٦٩٤ م أيام إمرة الحجاج على العراق، انتفض الزنج فى فرات البصرة تحت قيادة أحدهم ويدعى رياح، وكان يلقب «شير زنجى»، أى أسد الزنج، وانتصر الزنج فى أول مواجهة مع جيش السلطة، وقتلوا رئيس الحملة، وهزموا فى المواجهة الثانية وتم قتلهم «نفسه، ١٩٣ - ١٩٤».

ثالثاً: الحركات الاجتماعية فى العهد العباسى

لم تختلف أشكال الاستغلال الإقطاعى والتمييز القومى والاضطهاد الذى مارسته الدولة العباسية عما كان موجودا أيام الدولة الأموية، وتزايد التحالف بين سلطة الدولة «الخلافة»، ممثلة للأرستقراطية العربية، وبين الإقطاعيين المحليين، وحدثت عدة انتفاضات فلاحية فى مختلف أنحاء البلدان الإسلامية، كان أبرزها انتفاضة الزط فى العراق، وانتفاضات الفلاحين فى مصر، والانتفاضة البابكية فى أذربيجان وشمال غربى إيران وأرمينيا الشرقية، وانتفاضة الزنج فى جنوب العراق، والحركة القرمطية التى شملت مناطق واسعة.

وقد سبقت هذه الانتفاضات والحركات الاجتماعية الكبرى، انتفاضات فلاحية فى خراسان بعد قيام الدولة العباسية ببضع سنوات. ففى عام ١٣٧ هـ/٧٥٥م، وفى إثر مقتل أبى مسلم الخراسانى «زعيم الجناح الثورى» فى الحركة العباسية، انفجر الصراع الاجتماعى، وانتفض الفقراء والمستضعفين، وامتدت الانتفاضة إلى إقليم الجبال وطبرستان - وهى المناطق التى يسكنها الخرميون، وتغلب المنتفضون على مدن نيسابور وقومس والرى، ودارت معركة بينهم وبين جيش الخليفة أبى جعفر المنصور، فقتل من المنتفضين ستين ألفا وسبى منهم سبايا وذرارى كثيرة، كما ورد لدى المسعودى، وقتل سنباذ مع البقية بين همذان والرى، ويذكر الطبرى ما يعنى تعاون الأرستقراطية المحلية مع السلطة ضد الانتفاضة التى دامت سبعين يوما، كما ورد عند الطبرى أيضا، أنه فى عام ١٤٩ هـ/٧٦٦ م حدثت انتفاضة أخرى فى خرسان، بزعامة أستاذ سيس، ضد ظلم واستبداد السلطة، قمعها جيش الخليفة بعد جهد، وقتل سبعين ألفا، وأسر أربعة عشر ألفا، قتلوا جميعا بعد الأسر، واستسلم الباقى مع قائدهم، وفى الفترة من ١٦٠ - ١٦٣ هـ/ ٧٧٦ - ٧٧٩م وقعت انتفاضة فلاحية فى خرسان، بقيادة هاشم بن المقنع، ثم امتدت إلى بلاد ما وراء النهر، بسبب ثقل الخراج وأعمال السخرة، وكانت تسعى إلى التحرر ونزع الأرض من الإقطاعيين، إحياء للمشاعيات الزراعية، واستطاع جيش الخلافة قمعها، وانتحر قائد الانتفاضة وعائلته وبعض رجاله المخلصين، وفى نفس التاريخ تقريبا «١٦٢هـ» انتفض الفلاحون فى جرجان، بقيادة شخص يدعى عبدالقهار الذى استطاع تحرير جرجان، ولكن الانتفاضة قمعت، وقتل قائدها وأنصاره، وإبان حكم الرشيد، وفى عام ١٩٢ هـ/٨٠٧م انتفض خرمية أذربيجان، وتمكن جيش الخليفة من قمع الانتفاضة، وقتل ثلاثين ألفا، ووافى بالأسرى والسبى هارون بكرمنشاه، فأمر بقتل الأسرى وبيع السبى «دلو، ٢٩٠ - ٢٩٣».

١- انتفاضة الزط فى العراق: والزط من الهنود، وكان الساسانيون قد أنزلوهم بين واسط والبصرة، فى مناطق الأهواز، أو المستنقعات المعروفة بالبطائح، وعقب فتح العرب للسند، جلب الحجاج، أمير العراق والمشرق، أعدادا أخرى منهم، وأسكنهم فى نفس المنطقة، ليستخدمهم فى الأعمال الزراعية وتربية الجاموس والأبقار، وقد لحقهم الجور، مما دفعهم إلى التمرد على السلطة، وقاموا بانتفاضات عديدة فى خلافة المأمون والمعتصم، بدأت عام ٢٠٥ هـ/ ٨٢٠ م، فوجهت الخلافة حملات متتالية لمحاربتهم، دون أن يتيسر لها القضاء عليها لعدم تمكنهم من التوغل وسط الأهواز، واستمرت انتفاضاتهم بضعة عشر عاما، إلى أن قمعها المعتصم عام ٢١٩ هـ/٨٣٤م، وذلك بعد تمكن قائد جيشه من سد مسالك المياه ومحاصرتهم من كل وجه، وبعد استسلامهم، وكانوا سبعة وعشرين ألفا بين رجل وامرأة وصبى،

المقاتلة منهم، اثنا عشر ألفا، نقلوا إلى بغداد، وأرسلوا إلى أحد الثغور، فأغارت عليهم الروم ولم يفلت منهم أحد «دلو، ٢٩٣ ـ ٢٩٤»، ويذكر البلاذرى فى «فتوح البلدان»، أن جماعة الزط كانوا قد تركوا فلاحة الأرض، وتحولوا إلى شطار وعيارين بعد أن انضم إليهم قوم من العبيد الهاربين والموالى، وأن أشهر شطارهم كان خالد الشاطر، المعروف بابن المارقلى، ويصفهم ـ هم وغيرهم من الشطار والعيارين ـ أحد الباحثين بأنهم طبقة اجتماعية قدر لها أن تعيش خارج التاريخ، أو على هامش المجتمع، فئة خارجة على القانون، ولكنها تعيش حية داخل الوجدان الشعبى، فى موقع القلب منه، رمزا بطوليا ثائرا متمردا .. الأمر الذى يعكسه بوضوح ما أثر عن هؤلاء الشطار، والعيارين من قصص وبطولات وحكايات فى تراثنا الأدبى «النجار، ٤٢ ـ ٤٣».

٢- الانتفاضات الفلاحية فى مصر: استقبل المصريون الجيش العباسى بالأعلام السوداء، وهى رمز الخلافة البغدادية، غير أنهم وجدوا فيها ذات الاستغلال والاضطهاد، فقوموا بنى العباس بأساليبهم، ولقد أثرت الحركات الشعبية الجذرية «الخوارج، الزنج، القرامطة» التى ظهرت فى الخلافة الأموية، واشتدت فى العباسية، أثرت رياحها فى النضال المصرى، فهى لم تضعف فقط حكام بغداد . وبالتالى سهلت عودة مصر إلى الاستقلال السياسى ـ بل ضربت المثل إلى درجة معينة، على إمكان نجاح الحركة الشعبية، كما يمكن إدراك ذلك من انعكاسات الفكر العقلانى الثورى، المنتشر فى الامبراطورية الإسلامية، على الشعب المصرى، ولقد شحذ أيضا نمو التبادلات السلعية النقدية فى العصر العباسى الثانى «آلحكمان الطولونى والإخشيدى» الصراع الطبقى فى مصر، ومع اتمام الاستعراب، كانت تنمو وحدة قومية جديدة، تتكون فى غالبيتها من المصريين الذين أسلموا، والعرب الذين وفدوا واستقروا كمزارعين[11]، ثم كانت الثورات الفلاحية القبطية، وخاصة فى الدلتا «دمياط، سمنود، ورشيد»، وفى الصعيد أيضا، والتى أخمدها الولاة بالمذابح الرهيبة، ولقد اندلعت تلك الثورات منذ ٧٢٥ م[12]، عندما زاد بن الحبحاب الخراج وضريبة الرأس، فكون المصريون الجيوش التى أجبرت جنود الأمويين على إخلاء أجزاء من الدلتا، كما ثار الأقباط فى الصعيد فى ٧٣٩م، وخرج الثوار عام ٧٥٠م فى سمنود ورشيد، واشترك فى هذه الثورة الأخيرة أهل بشمور التى اشتهرت بالثورات ضد الرومان والبيزنطيين مددا طويلة، وعادت سمنود إلى الثورة عام ٧٥٣م، ثم ثارت سخا التى هزم أقباطها جنود الوالى العباسى وطردوا جباة الضرائب، وعمت الثورة أجزاء كبيرة من الدلتا، واشتدت خاصة فى ٧٦٧ و٧٧٣م، إلى أن جاء الخليفة المأمون بنفسه فقتل عددا كبيرا فى الدلتا، والصعيد عام ٨٢٦م، وحارب الثوار فى قراهم، وحول الكنائس إلى مساجد، وبين ٨٣٠ و٨٣٢، أخذت انتفاضة البشامرة سمة الثورة الفلاحية الشاملة، فلم يعد الثوار يكتفون بطلب تخفيض الضرائب، أو الكف عن الاضطهاد الدينى، ولم تجد وساطة البطرك في جعلهم يتخلون عن قتال الحاكم الذى ركز جيوشه عليهم فى حرب منظمة، فأعمل السيف فى جميع الذين قاوموه، وأحرق مساكنهم، وحدائقهم وكرومهم وهدم كنائسهم، وأوقف المأمون المذبحة، ولكنه باع ٥,٠٠٠ من زعماء الثورة كرقيق فى أسواق دمشق، غير أن ثورة البشامرة هذه كانت أيضا الحركة التى جمعت بين الأقباط والمسلمين وكذلك بين العرب المستقرين بمصر والمصريين. وكانت الدولة تصادر أراضى القرى التى اشتركت فى الثورات المتتالية، وبدأت أفواج العرب فى استزراعها، وعندما بدأ الخراج يفرض على الأرض سواء أكان من عليها مسلما أم ذميا، أخذ العرب يثورون بدورهم، ففى ٨٢٩م هزم عرب بلبيس الجيش النظامى، واقتربوا من العاصمة يهددون بالاستيلاء عليها، وقد دحرهم الجنود الأتراك للخليفة العباسى وذبحوا الكثيرين منهم، وثاروا مرة أخرى فى ٨٣١م فانضمت إليهم الإسكندرية والبشامرة الأقباط، واستطاع فلاحو الدلتا أن يحتلوا العاصمة، فهرب منها صاحب الخراج، وقد تمكن جيش المأمون من سحق الثورة كما سبقت الإشارة، غير أنها سجلت لأول مرة وحدة العرب والأقباط فى حركة المقاومة، وكانت هذه الثورات مضطربة غير منظمة، ولم تكن تهدف بوضوح إلى تغيير النظام الاجتماعى القائم، ومن ثم هزمت. «صادق سعد، «١»، ٢١٢ ـ ٢١٥، والكاشف، «١»، ١٣٣ ـ ١٣٥، ودلو، ٢٩٤ ـ ٢٩٥».

٣- **القرن الثالث الهجرى وبداية الحركات الاجتماعية الكبرى:** ليس من قبيل المصادفة أن يشهد القرن الثالث الهجرى ثلاث ثورات كبرى: الثورة البابكية الخرمية فى أذربيجان وما جاورها من أقاليم فارسية «٢٠١ ـ ٢٢٣ هـ/ ٨١٧ ـ ٨٣٨م»، وثورة الزنج فى البصرة «٢٥٥ـ ٢٧٠ هـ/ ٨٦٩ ـ ٨٨٣م»، وثورة القرامطة التى بدأت فى سواد الكوفة فى عام ٢٦٤هـ/ ٨٧٧م واستمرت طوال النصف الثانى من القرن نفسه فى العراق وسوريا والبحرين، وبسطت ظلالها على القرن الرابع الهجرى كله. وليست الصدفة وحدها هى التى جمعت الثورات الثلاث، بل هناك الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية، التى جسدت التراكم الكمى للآثار والظاهرات التى كان يخلفها النظام الاجتماعى القائمة على أساسه دولة الخلافة، أموية كانت أم عباسية، ويتميز هذا النظام بالملكية الاقطاعية والاستغلال الإقطاعى، متمثلا فى الفئة الحاكمة حكما مطلقا باسم الإسلام، بوصفها المالك الأكبر للأرض والمستغل الإقطاعى الأكبر، فضلا عن كونها سلطة سياسية ممثلة للطبقة الإقطاعية، لقد أخذت السلطة ترهق الفلاحين وأقنان الفلاحين، وتشدد من أشكال الاستغلال الإقطاعى، وتفرض المزيد من الضرائب، وتقسو فى جباياتها، حتى هرب الكثيرون من القرى، وتركوا الأرض، بحثا عن العمل في المدن، أو إلى البطالة[١٣]، كما أدى إزدهار التجارة فى العصر العباسى الأول، وتوظيف أجزاء من الربح التجارى فى الأرض الزراعية، إلى استملاك كبار التجار أراضى صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين، بالإضافة إلى اضطرار الكثير من مالكى الأرض، هربا من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، فى ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض، غير أن هذه الأراضى كانت تنتهى أخيرا ـ كما ورد عند الجهشيارى وابن خلكان ـ إلى ملكية الفئة الحاكمة، وصيرورة الفلاحين المالكين الأصليين إلى فلاحين أقنان، أو مهجرين عنها لكسب ضروريات العيش. كان الإقطاعيون وكبار التجار هم الطبقة المسيطرة، وكانوا يستغلون الفلاحين والفلاحين الأقنان وصغار الحرفيين وصغار التجار، وتؤلف هذه الظاهرات الاقتصادية ـ الاجتماعية السمات العامة لدولة الخلافة بمختلف أقاليمها وشعوبها، وكانت هناك خصائص محلية ينفرد بها هذا الإقليم أو ذاك، من هنا تختلف إحدى الانتفاضات أو الثورات عن الأخرى، تبعا لتلك الخصائص المحلية، بالرغم من اتفاقها جميعا من حيث عواملها ودوافعها الاجتماعية، ومن حيث الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية العامة التى هيأت لها أسباب الانفجار «مروة، جزء ٢، ١٢. ١٥».

وقبل إلقاء الضوء على الحركات الاجتماعية الثلاث الكبرى التى شهدها القرن الهجرى الثالث، واستمرت إحداها ـ القرمطية ـ خلال القرن الرابع، نتعرض بإيجاز للأوضاع الاقتصادية والطبقية والأيديولوجية التى اقترنت بدولة الخلافة العباسية.

فمن الزاوية الاقتصادية تلقت الزراعة دفعة قوية فى عهد العباسيين الأوائل، فحفرت وكونت شبكة من قنوات الرى المتفرعة من الفرات، والجزء السفلى من وادى بين النهرين وإسبانيا العربية، وتحولت مناطق شاسعة من الأرض البور إلى أراض زراعية ـ وازدهرت حدائق الفاكهة والكروم فى الوديان السورية، وزرعت أنواع الشعير والقمح والبلح وقصب السكر فى الأقاليم التى زاد الرى الصناعى من إنتاجها، واستجلب من الهند القطن والأرز والبرتقال والليمون واستزرعت على نطاق واسع فى طرطوس وأنطاكية وفلسطين ومصر ويلاحظ بعض المستشرقين أن تغيير العلاقة بين الفلاحين والمنتفعين إلى نظام المزارعة كان السبب الرئيسى للتقدم الزراعى فى تلك الفترة، وفى المناطق التى تقع بين النهرين انتشر استغلال العبيد«الزنج» بأعداد كبيرة فيما سبقت الإشارة إليه من أعمال. ونهضت أيضا الصناعات الحرفية الواسعة ومنها صناعة السكر الجديدة، ونسج الحرير، ونمت حرف معروفة من قبل مثل المنسوجات القطنية والصوفية والأوانى الزجاجية والأسلحة، والفخار، والورق. وازدهرت التجارة الخارجية والتجارة العابرة فكان التجار يذهبون إلى الهند والصيد مخترقين الصحارى والمحيط الهندى ويوزعون بضائعهم فى أوروبا الغربية ووادى الفولجا، ثم يعودون منها بالرقيق والفراء والمعادن إلى آسيا الصغرى وسوريا والجزيرة العربية ومصر. وانتشرت المراكز التجارية فى أرجاء الدولة، واقترنت النهضة الزراعية والحرفية

والتجارية بنهضة علمية لا سيما فى تلك العلوم المتصلة بالحرف والتجارة. مثل الرياضيات. فقد تطور علم الفلك والهندسة، واخترع الجبر والنظام العشرى للأرقام وحساب المثلثات الكروية والجيب والظل وظل التمام، والبندول فى الفيزياء،.... إلخ «صادق سعد، «١» ١٥٥ ـ ١٥٦».

ومن الزاوية الطبقية والسياسية كانت الدولة العباسية ثمرة لثورة حقيقية قادها الموالى التجار والحرفيون ضد الأرستقراطية العربية، واعتمد اقتصادها على الزراعة والتجارة «بعد أن كان يعتمد فيما سبق على الفتوحات والمغانم والأسلاب» وهو الذى يغذى بالعمل الفائض طبقة حاكمة مختلطة القوميات من الموظفين والتجار والمصرفيين والإقطاعيين وعلماء الدين، وأصبح العباسيون أكبر ملاك الأراضى فى الامبراطورية الإسلامية، ووضعوا يدهم على معظم ما وقع داخل أسوار المدن من محال وورش ومطاحن.. إلخ، وأجبر شاغلوها على أن يدفعوا للدولة إيجارا، وتم تخفيف الضرائب وإلغاء بعض المكوس فى عهد المنصور، والاعتراف بملكية الأرض للذميين على أن يستخرج منهم الخراج فى عهد المهدى. وأعطت هذه الإصلاحات حرية أكثر للفلاحين فى نشاطهم وكانت حافزا لزيادة الإنتاجية، ومن ثم إمكانية جديدة للتمايز بينهم، وفتحت المجال لتوسيع دائرة التعامل النقدى «عن طريق الاقتراض بالربا لتشغيل الأيدى العاملة وزيادة الغلة»، ولجأت الدولة إلى إقطاع الأرض لكبار القوم، كما ظهر كبار ملاك الأرض فى القرى، ووقع سائر الفلاحين فى فقر متزايد بعد فترة قصيرة من «الرفاهية» النسبية، وعادوا خاضعين لكبار المنتفعين الأقوياء، وسخر الزنج والأحرار الفقراء فى أعمال إنتاجية شاقة «نفسه ١٩٨ ـ ١٥٩»، فتعاظمت ثروات العباسيين والتجار والإقطاعيين وكبار الموظفين وعلماء الدين، ويحكى أن الخليفة المقتدر بالله «٩٠٨ ـ ٩٣٢م»، صادر أملاك الجصاص فوصلت جملتها ١٦ مليون دينار، وبقى للحسن بن عبدالله الجصاصى بعد المصادرة كثير من البيوت وكميات كبيرة من القماش والأموال والضياع الواسعة، ومنح الربيع بن يونس ـ حاجب المنصور ـ اقطاعا فى ضاحية الكرج، فأصبح أحد المراكز التجارية الكبرى فى بغداد الغربية، وتولى الربيع هذا الوزارة بعد ذلك «نفسه، ١٥٩»، ومن يتتبع تاريخ الدولة العباسية يجده مليئا بحوادث مصادرة المال التى خضع لويلاتها العمال والوزراء والموظفون الذين أثروا عن طريق الوظيفة، حتى أضحت هذه المصادرات وسيلة مطردة لملء خزينة الدولة بعد فراغها، وشملت المصادرات أموال الرعية أيضا، وبلغت المصادرات فى عهد أبى جعفر المنصور ثمانمائة مليون درهم، وصادر هارون الرشيد أموال عامله محمد بن سليم عامل البصرة، وكان مبلغها خمسين مليون درهم، سوى الضياع والدور والمستغلات.. الخ[١٤] (دلو، ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

ويسجل أحد الباحثين أن البلاط العباسى كان ظاهرة فريدة، وأنه من المستبعد أن يكون فى مقدور أى حاكم اقطاعى فى وقت ما أن يتصرف بمثل هذه الأموال الطائلة كالعباسيين فى مرحلة عزتهم: فقد تدفق على بغداد خلال عام واحد ٤٠٠ مليون درهم، أى ما يعادل ١١٦٠ طناً من الفضة، وللمقارنة يذكر الباحث أن كامل واردات الامبراطورية الروسية عام ١٧٦٣ بلغت ما يعادل ١٤٠ مليون درهم، وفى أوروبا الغربية نجد البلاط الفرنسى وحده، على الأرجح، كان يمكن أن ينافس البلاط العباسى بدءاً من لودفيج الرابع عشر. لقد خدم فى هذا البلاط العباسى من ٩ آلاف إلى ١١ ألف إنسان بينهم العبيد والحراس والموسيقيون والمنجمون، وقد بلغت مصروفات المطابخ والمخابز التى عليها إطعام كل هذا الحشد ١٢٠ ألف دينار فى العام (بولشاكوف، ١٩٩، ١٠٠).

ومن الزاوية الأيديولوجية كانت الصبغة الدينية للخليفة العباسى بارزة بروزا شديداً، لما أضفى عليها من قدسية الأصل الذى نبعت منه سلطته السياسية والمدنية، وكانت السيطرة العليا (المدنية والثيوقراطية) للخليفة عنصرا توحيدياً لمدة من الزمن، وكان للسلطة الثيوقراطية احتياج شديد لنجاح العباسيين فى فرض سيطرتهم على تلك الشعوب الساخطة التى شعرت أن ثورة الموالى حققت سقوط الأمويين. كما أضطهدت الخلافة العباسية مريدى المذاهب المختلفة عن الموقف الرسمى، وقد أقام المهدى ديواناً خاصاً لمطاردة الهراطقة (صادق سعد، ١، ١٦١ ـ ١٦٢). وفى مثل هذا المجتمع، الذى تكون فيه الدولة والدين

شيئاً واحداً، يصبح الخروج على الدولة والخروج على الدين سيان، وكان لابد للحركات الاجتماعية والعقلية - التى مثلت رد الفعل عند الجماعات المظلومة المضطهدة الساخطة على الأوضاع السائدة - أن تصطبغ بالصبغة الدينية، وأن توسم بالذندقة وبثورية العقيدة وتمرد السلوك (لويس، ٢٥).

أ- الثورة البابكية

أندلعت الثورة البابكية فى أذربيجان وشمال غربى إيران وأرمينيا الشرقية، بسبب ما كان يعانيه الفلاحون والفلاحون الأقنان وعامة المدن والعبيد - الذين شاركوا فى هذه الثورة - من استغلال وقسوة واضطهاد، وكان الفلاحون هم القوام الرئيسى لهذه الحركة الاجتماعية،[١٥] كما ذكر الطبرى وأكّد المسعودى والبلاذرى، وقد ورد عند الأخير وعند الطبرى أن غالبية سكان مناطق أذربيجان وأرمينيا والجبال التى عمتها الثورة هم من الفلاحين الذين كانوا يتذمرون من الظلم والتعسف ومن الأمراض الوبائية والمجاعات التى كانت تفتك بالعديد منهم، ومن إلحاق الأراضى الواسعة الخصيبة بأملاك الخلفاء وذويهم. ولقد شملت الثورة بسرعة نادرة مناطق خراسان والرى وأصبهان وغيرها من المناطق المحيطة. وشارك فيها إناس من مذاهب وقوميات مختلفة (مسلمون وذميون من عرب وإيرانيين وأذربيجان وديالمه وأرمن وآكراد)، بالرغم مما قيل عن أسبابها المذهبية أو العنصرية[١٦]، قاموا جميعا بسبب التناقضات الطبقية وليس لخلاف عنصرى أو دينى، بثورة مسلحة للتخلص من النير الاقطاعى والتسلط الحكومى الجائر. ووقف الإسماعيلية إلى جانب البابكية يمدونهم بالمال والنصيحة والرجال (دلو، ٢٩٥ - ٢٩٨، ومروه، ١٥ - ١٦).

لقد آولت البابكية - كما يذكر حسين قاسم العزيز فى كتابه عن هذه الثورة - عظيم اهتمامها إلى قضايا الأرض والمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، فدعت للتخلص من التبعية الاقطاعية والتسلط الحكومى، وذلك بنزع الأراضى الواسعة من الاقطاعيين وتوزيعها على مجموعات فلاحية مشاعاً، والإفادة من المرافق والثروات العمومية، والتحرر من دفع الضرائب، والمساواة العامة، وحرية المعتقد، وتحرير المرأة من عبوديتها الأبدية ومنحها ما للرجل من الحقوق والواجبات العائلية والمجتمعية (دلو، ٢٩٩).

وبعد أن أحرز الثوار الانتصار تلو الانتصار، والحقواعددا من الهزائم الكبيرة بجيوش الخلافة طوال الفترة الزمنية التى إمتدت نحو عشرين عاما ونصف، تمكنت جيوش الخلافة من هزيمة خرمية الجبال فى معركة همزان عام ٢١٨هـ، وعزلهم عن ثوار أذربيجان، وحدث فى نفس الوقت خيانة الاقطاعيين المحليين للثورة البابكية، وعزوف الروم عن مساعدة الثورة فهم كانوا يريدونها فقط وسيلة لاضعاف العباسيين، وفى عام ٢٢٢هـ تمكنت جيوش الخلافة، بعد تشديد طوق الحصار العسكرى والاقتصادى على البابكين، وحماية الطرق تأمينا لسلامة القوافل والتموين، والزحف بالجيش كله رويداً رويداً، والتحصن فى المواقع الجديدة بحفر الخنادق وبناء الحصون، تمكنت من الهجوم على قلعة البذ، مقر قيادة البابكيين كما ورد عند الطبرى، الذين استبسلوا فى الدفاع عنها، ولكنها سقطت فى أيدى جيش الخلافة، وكان قد بقى فى المدينة ستمائة رجل صمموا على الثبات والمقاومة، فأحرقوا وأهيلت عليهم الدور وقتلوا عن آخرهم، وأخرج من كان بالبذ من أسرى المسلمين فكانوا سبعة آلاف وستمائة كما ذكر اليعقوبى، وأسر بعض من عثر عليه من عائلة بابك، الذى استطاع الافلات فى بعض أصحابه، ولكن أحد الاقطاعيين سلمه وشقيقه عبد الله لجيش الخلافة، فأمر الخليفة كما ورد عند الطبرى بقطع يده ورجليه ثم بذبحه وشق بطنه وصلب بدنه فى سامراء وبعث رأسه إلى خراسان، وأمر بحمل أخيه إلى بغداد حيث ضُرب عنقه وصلب فى الرصافة عند رأس الجسر (دلو، ٢٩٨ - ٣٠٥).

لقد الصقت بهم بعض المصادر التاريخية بعض التهم والصفات، مثل استباحة المحرمات والفسق والدعارة، والكفر والسلب، ولكن يجد الباحث المدقق فيما رواه المؤرخون إفادات تناقض التهم التى وجّهت

للخرمية ـ البابكية، من ذلك مثلاً ما قاله المطهر المقدسى: «.. وكل ذى دين مصيب عندهم (أى عند البابكيين، إذا كان راجى ثواب وخاشى عقاب ولايرون تهجينه والتخطىء إليه بالمكروه مالم يَرِمْ كيد ملّتهم وخسف مذهبهم، ويتجنبون الدماء جداً إلا عند عقد راية الخلاف، وذكر أبو منصور البغدادى، العدو الأول ـ كمؤرخ ـ للخرمية البابكية: أن بابك وأنصاره لم يكونوا يمنعون المسلمين المقيمين بينهم من التمسك بدينهم، وإقامة شعائرهم علنا، بل كانوا يساعدونهم على بناء مساجدهم، كما ذكر المقدسى: "أنه وجد البابكيين فى غاية التحرى للنظافة والطهارة والتقرب إلى الناس بالملاطفة وبتقديم الصنيعة"، وكان بابك يطلق أسراه بالألوف ويعطف على نسائهم وأولادهم ويحسن إليهم، وعند الطبرى ما يؤيد ذلك. لقد تحلّى هو وغالبية أتباعه بمبادىء الخرمية الداعية لسيادة الخير على الشر، وطرد المستغلين الجالبين الشقاء والتعاسة لبنى البشر، كما ورد عند حسين قاسم العزيز، ولقد نفى الطبرى تهمة إباحة النساء عن الخرمية.

ب- ثورة الزنج

وتعد ثورة الزنج (٢٥٥ ـ ٢٧٠هـ) هى ثالث ثورة يقومون بها، وإن كانت هى الكبرى بينهم، فقد استمرت خمسة عشر عاماً، كما اكتسحت مدناً وقرى وأراضى عامرة، ولأنها هزمت جيوش الدولة العباسية، وهدّدت النظام القائم. وترتبط هذه الثورة بأسوأ ظاهرات الاستغلال الاقطاعى للمنتجين المباشرين، والمواجهة هنا هى بين البشر المنتجين وبين مالكى الأرض، فبعد هروب الفلاحين الأصليين فى منطقة البصرة من قراهم وتركهم أرضهم، تحت وطأة الضرائب وقسوة الجباة خصوصا بعد أن أصبحوا لايملكون منها شيئا منذ اتخذت دولة الخلافة سياسة إقطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها، وإقبال هؤلاء التجار على استملاك المزيد من أراضى الفلاحين الصغار، وكذلك بعد هروب الفلاحين الاقنان، تحت وطأة مختلف أشكال القهر الاقتصادى وفوق الاقتصادى، احتاجت الملكيات الزراعية الكبيرة إلى كثافة الأيدى المشتغلة الرخيصة فى الأرض، فجلبوا زنج شرقى أفريقيا بأعداد هائلة، وحشدوهم فى منطقة البصرة، ليعملوا تحت وطأة أقسى ظروف العمل، وأسوأ أحوال العيش والشروط الصحية، يفتك بهم سوء الغذاء وجهد العمل وانتشار الأوبئة[١٧]، مع حرمانهم الجانب الإنسانى ببعدهم عن أوطانهم وأهاليهم، فكانوا جماعة مضطهدة (مروه، ١٦ ـ ١٧).

وكان الزنج يستخدمون فى ميادين الانتاج التى كانت تتطلب أعمالاً يدوية ومشقة، ولاسيما: فى منظومة الرى الاصطناعى، وتجفيف المستنقعات وإزالة الطبقة الملحية وهى السباخ أو الشورج لجعل الأرض صالحة للزراعة، وللإفادة من الإملاح المتجمعة، واستخدام الزنج فى بساتين النخيل وفى زراعة الأرز والقطن وقصب السكر، ومنهم من كان يعمل فى استخراج الدبس من التمر، وهم غلمان الدبّاسين، والتّمارين، وهناك أيضا من كان يخدم فى بيوت دهاقين البصرة كما كانوا يعملون على شكل جماعات تتراوح بين ٥٠٠ و٥٠٠٠، وقد بلغ عدد إحدى الجماعات ـ كما ورد عند الطبرى ـ التى كانت تعمل فى أراضى نهر دجيل خمسة عشر ألفا، وكانوا يحشرون حشراً بلا أكل ولا مأوى كما ورد عند ابن أبى الحديد، ولم تتعد جراية الواحد منهم حفنات قليلة من الدقيق والتمر والسويق، ومن ثم كان هؤلاء الزنج، مع من انضم إليهم من العبيد الهاربين من القرى والمدن المجاورة، يرزحون تحت ظروف اقتصادية واجتماعية سيئة وقاسية وقهرية، مما خلق شعوراً طبقياً بالمصلحة المشتركة فى الثورة ضد الاقطاعيين، فقد تمكنوا فى مجرى ثورتهم من تأسيس دويلة لهم عاصمتها «المختارة» على نهر أبى الخصيب جنوبى البصرة، ومن تشكيل مجلس للقيادة، وصك نقود ذهبية مستقلة عن عملة الخلافة عام ٢٦١هـ، نقش عليها اسم زعيمهم مقروناً بلقب «أمير المؤمنين[١٨]»، ولقد بدأت الثورة بغارات على القرى المجاورة وعلى مدينة البصرة، وشرع البصريون يحشدون المتطوعين للقضاء عليها، واسترجاع عبيدهم الهاربين، انتصر الزنج على جيش البصرة فى معركة «يوم الشذا» عام ٢٥٥هـ، وألحقوا فى مرحلة انتصاراتهم ٢٥٥ ـ ٢٦٥ هـ

بجيوش الخلافة - النظامية والمتطوعة - الهزيمة تلو الأخرى، فدخلوا الأبله عام ٢٥٦، واستسلمت عبادان وتم تحرير العبيد من أسيادهم وضمهم إلى صفوف الزنج، واتسعت الثورة حتى عمت الأهواز (خوزستان) حيث انضمت إليهم جماعات الفلاحين الناقمين وجماعات أخرى من سكان المدن، وفى عام ٢٥٧هـ. أحرزوا انتصارات أخرى على جيش الخلافة، كما هرب الزنوج من جيش الخليفة إلى الزنج الثائرين، وحاصروا مدينة البصرة فى نفس العام حصارٌ اقتصاديا وعسكريا، ودخلوها من ثلاث جهات، لكنهم لم يتخذونها مقراً عسكريا وسياسياً فهم كانوا يؤثرون أماكن بمواصفات أخرى للتحصن بها، بحيث تتسم بالمناعة الطبيعية (كثرة الأنهار والمستنقعات وكثافة النخيل) بما يضاف إليها من حصون وخنادق وأسوار وسدود، مما يجعل حركة الجنود النظامية أمراً عسيراً، وكانت «المختارة» واحدة من هذه المدن - الحصون. وبعد سقوط البصرة توسع الزنج شمالاً، فاستولوا على البطيحة عام ٢٦٢ هـ، ثم وصلوا إلى جَرْجَرَايا وأصبحوا على مسافة قريبة من بغداد، وأمست الخلافة مهددة بالسقوط تحت ضربات ثورة الزنج[١٩] (دلو ٣٠٨ - ٣١٨).

ويمكن أن نستخلص من بعض المصادر التاريخية سمتين فى ثورة الزنج فيما يتعلق بالمبادئ الإنسانية التى تتعلق بالموقف ممن لايقاتلوهم ولا يعينوا عليهم أحداً، وبالموقف من أموال الناس، فقد روى الطبرى عن اتفاق جرى بينهم وأهل قرية الجعفرية ينص على «ألا يقاتلوا الزنج ولايعينوا عليهم أحداً، ولايستروا عنهم خبراً وأن يساعدوهم متى اجتاز أحد من الثوار أرضهم»، وروى ابن كثير أن الثوار لم يكونوا يتعرضون لأموال الناس ولايؤذون أحداً وإنما يريدون أخذ أموال السلطان (دلو، ٣١٥).

هزيمة الثورة: لم يكن محمد بن على، زعيم ثورة الزنج معبراً عن المحتوى الطبقى للثورة، فقد جاء فى واحدة من خطبة فى صلاة عيد الفطر من عام ٢٥٥ هـ أمام الزنج: "إن الله قد استنقذهم به من سوء الحال، وأنه يريد أن يرفع أقدارهم ويملكهم العبيد والأموال والمنازل ويبلغ بهم أعلى الأمور" (دلو، ٣١٢)، ويذكر مروه أن على بن محمد حين تصدى لهذه الثورة لم يكن لديه أى دافع طبقى أو فكرى يؤهله لحمل ايديولوجية هذه الفئة الاجتماعية المسحوقة، لذلك لم يكن مؤهلا لصياغة أيديولوجيتها فى شكل برنامج يحدد أهداف الثورة، فى الوقت الذى كانت فيه هذه الفئة لاتستطيع بحكم «تخلفها الاجتماعى والذهنى» صياغة مثل هذا البرنامج (مروه، ١٧).

وبالفعل، طرأت على حياة الزنج تغيرات جذرية فى مجرى ثورتهم، فالزنوج الذين كانوا بالأمس عبيداً لم ينادوا بإلغاء الرق، بل أصبحوا هم أنفسهم يملكون العبيد من الأسرى ومن بعض سكان المدن، فقد ذكر المسعودى أن كل زنجى كان لديه عشر نساء وعشرون بخدمته بوصفهم محظيات ممتهنات يقمن بأحد الأعمال المنزلية. وظل الفلاحون وهم من أقوى حلفاء الزنج يلاقون من فداحة الضرائب بلاءً عظيماً من جراء الحريق والنهب، كما أن كثيرين منهم قتلوا بحد السيف، وتوقفت التجارة أو كادت وأصيبت بنكسة فى المناطق التى بسط الزنج فيها حكمهم، ولقى التجار والصناع وأصحاب الحرف بلاء عظيماً، وتعطلت الزراعة فى المناطق التى كانت مسرحاً للحوادث. وفى أواخر السبعينيات من القرن الثالث أصبح زعماء الزنج من كبار الملاكين وأصحاب العبيد، كما أنهم كانوا يحتفظون بواردات الخراج والضرائب عوضاً عن استخدامها فى تحسين وضع عامة الشعب من الزنج. لقد إنتهى التحالف الذى كان معقوداً بين الزنج وجماهير الكادحين، وانقسم الزنج على أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادى والسياسى الصارخ فيما بينهم، وأصيب ثوار الزنج بخيبة أمل مريرة ووهنت إرادتهم وفقدوا عزمهم مما ساعد جيش الخليفة الموفق فى القضاء على حركتهم (دلو، ٣٢٠ - ٣٢١).

بدأت الهزائم تلحق بثورة الزنج، ففى عام ٨٧٥م، وبعد تحالفهم مع يعقوب الصفار، هزمهم جيش الخلافة فى خوزستان على مقربة من سوزا[٢٠]. وبعد الهزيمة انفصل يعقوب عن الزنج ووقع العداء بينهما، فأرغم علىّ بن محمد على الجلاء عن الأهواز كى يأمن شر يعقوب، كما حاول الإسماعيلية فى إيران الاتفاق مع ثورة الزنج فى عام ٢٦٤هـ ولكن زعيم الزنج رفض الاتفاق معهم، وظل ثوار الزنج يحاربون

جيوش الخلافة منفردين، متفرقين أو مقتتلين فيما بينهم، تاركين الفرصة وحرية العمل «السياسى والدبلوماسى والحربى» لعدوّهم فى انقاذ الخلافة والإنفراد بهم الواحد تلو الآخر[٢١].

فسقطت «المنيعة» ثم المنصورة» ثم واسط والأهواز، ولم يعد تحت سيطرة الزنج سوى «المختارة» التى نجح جيش الخلافة فى اقتحامها عام ٢٧٠هـ، بعد حصار دام ثلاث سنوات، وكان هذا الجيش يضم أسطولا ضخما من السفن الناقلة والزوارق المهاجمة والسفن الحارقة يعمل فيها عشرة آلاف ملاّح، سوى سفن أهل العسكر، وكان عدد الجيش يزيد عند الخمسين ألفاً من الفرسان والرجالة. وبعد سقوط «المختارة» قُطعت رأس على بن محمد ورُمى به عند قدمى الموفق كما ورد عند الطبرى، وتعرض الزنج بعد هزيمة ثورتهم إلى أعمال انتقامية مروّعة، فقتل منهم وغرق فى النهر وأسر خلق كثير، ولاذ زهاء ألف زنجى نحو البر فمات أكثرهم عطشاً، واسترق الأعراب من بقى منهم، وأسر علىّ بن أبان المهلبى وسليمان بن جامع (من قادة الثورة) ثم صلبا، وأحرقت دور الزنج فى المختارة وهدمت أسوارها وطمت خنادقها، وإذا كانت الثورة قد هزمت، فهى قد تركت أمرين في النظام الإقتصادى للخلافة، فقد تضاءل نظام الرق، وتقلصت تجارة الرقيق (دلو، ١٣٨ ـ ٣٢٥).

جـ- الحركة القرمطية

بدأت الثورة القرمطية فى سواد الكوفة فى عام ٢٦٤ هـ/٨٧٧م، وبسطت ظلالها على القرن الرابع الهجرى كله. والقرمطية[٢٢] فرع من الحركة الإسماعيلية، وهذه الأخيرة «حركة فلسفية سياسية ثورية سرية، انخرطت فى صفوفها الطبقات المضطهدة والفئات الطليعية من رجال الفكر والأدب»... ويقوم برنامجها الاجتماعى على المبادئ التالية:

أ ـ القضاء على الدولة العباسية ونظامها الاجتماعى الطبقى

ب ـ تأسيس دولة تقوم على قواعد المساواة والعدل. عن طريق نزع الأرض وتوزيعها على المحتاجين مجانا وتحقيق الأخاء والسلم والمحبة بين جميع الرعايا بغض النظر عن اختلاف قومياتهم وأديانهم و«طبقاتهم» ومنح المرأة ما للرجل من الحقوق العائلية والمجتمعية. وكان القرامطة هم الجناح الأكثر ثورية وإخلاصاً للمبادىء الإسماعيلية (دلو، ٣٢٥ ـ ٣٢٦).

انتشرت الدعوة القرمطية بين أوساط الفلاحين والعمال من أهل السواد، وأقبل على اعتناقها وتأييدها أعراب البادية المحيطة بهم، وكان اقتصاد السواد يعتمد كما سبق القول على جهود الفلاحين والعمال، وكانوا يئنون من ضغط الجباة واسراف الإقطاعيين واستغلالهم واستحواذهم على عملهم الفائض. ووصف المقدسى معيشة فلاحى السواد بالبؤس والفاقة، وفرّ الكثير منهم إلى المدن للاشتغال بها، واستكان البعض الآخر للظلم على مضض وتحوّلت البقية الباقية إلى مجرد أجراء، وذكر المقريزى أن حمدان قرمط قد استطاع بذكائه ودهائه أن يكسب أهل السواد إلى رعوته. كما كانت فئات الحرفيين وعوام المدن تعيش نفس الظروف، ويصفهم الدمشقى بأنهم أكثر الأحرار فقراً. وكان أعراب البوادى المتاخمة للكوفة مضرب الأمثال فى الفقر، وكذلك العبيد. لذا سعى القرامطة لكسبهم إلى جانبهم وتنظيمهم لاسيما عمال المدن. واختيار النشطاء منهم دعاة فى نشر الدعوة (دلو ٣٢٧ ـ ٣٢٨).

بدأ حمدان فى عام ٢٧٦هـ بمطالبة أتباعه بضريبة خفيفة سمّاها الفطر. وهو اسم الصدقة التى يؤديها المسلمون فى نهاية صوم رمضان، لم يتجاوز هذا التكليف قطعة فضية عن كل رأس، رجلا كان أم امرأة أم ولداً، وقد سارع الجميع إلى دفعها، وبعد فترة فرض فريضة أخرى أطلق عليها اسم الهجرة، وكان قوامها قطعة ذهبية ـ ديناراً واحداً ـ تجب على من بلغ سن الرشد، واللفظ يعنى الهرب، وكانت مخصصة لتأسيس دار الهجرة وصيانتها، وقد دفعت هذه الضريبة أيضا بحماس شديد، كان المكلفون يتعاونون على تسديدها، كما أن القادرين كانو يدفعون عن الفقراء. ثم مالبث قرمط أن طلب من المستجيبين المتقدمين فى الفرقة القرمطية، البُلغة وهى سبع قطع من الذهب (سبعة دنانير)، ويعنى اللفظ كمية من الغذاء

الضرورية لاستمرار الحياة، وسُميت كذلك لأن كل من كان يدفعها كان يحصل على قطعة بحجم البندق من أكلة شهية زعم قرمط أنها غذاء أهل الجنة وأنها مرسلة من لدن الإمام. بعد ذلك طالبهم حمدان بخُمس ما يملكون ومايتكسبون بأعمالهم، ففعلوا ذلك بحرص بالغ. حتى أن النساء دفعن خُمس الخيط الذى يغزلن والرجال خُمس كسبهم اليومى. فلما توطد له الأمر ذهب قرمط إلى أبعد من ذلك، ففرض عليهم الألفة. وهى أن يجمعوا أموالهم وكل ما يملكون فى موضع واحد، وأن يكونوا فيها أسوة واحدة ولا يفضل أحد منهم صاحبه أو أخاه فى ملك مايملكه، وأقام الدعاة فى كل قرية رجلاً مختاراً من ثقاتها يكلف بجمع ما يملكه أهل القرية من ماشية وحلىّ ومتاع وما إليها، وكان عليه أن يوفر الكساء للعراة وينفق على سائرهم مايكفيهم، حتى لم يبق فقير واحد من المستجيبين للدعوة، كان كل واحد يعمل بكثير من المثابرة والمنافسة لاستحقاق رتبة أرفع عن طريق المنافع التى يُقدمها للجماعة، مثلما أشرنا فيما يتعلق بالنساء والرجال، وكان الأولاد يدفعون أجرة حراستهم الحصاد من العصافير، فلم يعد أحد منهم يملك سوى سيفه وسلاحه (خويه، ٣٤ ـ ٣٥).

وهكذا يتبين أن حمدان اعتقد أن سبب التذمر هو الشقاء المادى والحطة الإجتماعية، وأنه لايمكن تحقيق المساواة الاجتماعية دون المساواة المادية، وخير وسيلة لذلك فى نظره، هى «اشتراكية» المال (دلو. ٢٣٠)، ويذكر خويه أن شراكة الأموال كانت إلى حد ما، معروفة لدى أوائل القرامطة، وأن هذا النظام كان ينسجم تماما مع الأمل فى رؤية ملكوت الله يتحقق قريبا على الأرض، وصيرورة الأرض عندئذ ملكاً للمؤمنين، وإننا لنجد آثار ذلك عميقة عند قرامطة البحرين (خويه، ٣٦).

وفى نفس العام (٢٧٦هـ)، طالب حمدان أتباعه بشراء السلاح وإعداده. ثم جمع الدعاة وقرروا اختيار محل ليكون دار ولاية ووطنا لهم «دار هجرة» يجتمع فيها فى أوقات معلومة كل من كان يدخل فى الدعوة من أهل القرى لاستماع مواعظ حمدان، والنظر فى الأحوال الاقتصادية والاجتماعية لمن قبل الدعوة وتبليغهم ما كان حمدان يتلقاه من «إمام الزمان» وأعوانه من الأوامر والأخبار، فاختاروا فى عام ٢٧٧ هـ قرية مُهتماباذ من ضياع السلطان فى سواد الكوفة، وأحاطوها بالأسوار وأنشأوا فيها بناية واسعة فلجأ إليها عدد كبير من الرجال والنساء من مختلف المناطق «كما ذكر كل من المقريزى والنويرى وابن ستان»، وانتهت التدابير المالية التى فرضها حمدان على أتباعه إلى إنشاء «أول مجتمع مشاعى» على أسس مادية فى تاريخ الإسلام، «خال» من الطبقات والاستغلال والظلم والتمييز والحقد، وعاش جميع أفراده، رجالا ونساء، متساوين ومتآلفين، وأصبح اخلاص الفرد فى العمل وما يقدمه من عطاء وخدمات للجماعة هو الذى يحدد مركزه فى مجتمع الألفة «دلو، ٢٣٠».

ويذكر باحث آخر أن القرمطية «حركة ثورية فكرية انقلابية فلسفية ذات تعاليم اشتراكية عميقة جديدة عنيفة على المجتمع»[٢٣] «تامر، ٧٩ و٨٨ ـ ٨٩». حاول قرامطة سواد الكوفة الثورة عدة مرات ولكنهم فشلوا، فى أعوام ٢٨٤، و٢٨٧، و٢٨٨، و٢٨٩ هـ/ ٨٩٧، و٨٩٠، و٨٩١، و٨٩٢م، فقد قمعها المعتضد، الخليفة القوى الذى اعتلى العرش فى العام ٢٧٩هـ، والذى لم يسمح لأى انتفاضة بالانتشار «خويه، ٣٧، ودلو ٣٣٢».

وتعرض القرامطة أثناء نضالهم إلى أعمال البطش والتنكيل الوحشية، ففى عام ٢٨٧هـ، أوقع بدر غلام الطائى، وإلى الكوفة، بالقرامطة على غرة منهم بنواحى رود ميسان وغيرها، فقتل منهم مقتلة عظيمة، ثم توقف خوفا على السواد أن يخرب، إذ كانوا فلاحيه وعماله حسبما ورد عند الطبرى. وفى عام ٢٨٩ هـ، انتشر القرامطة بسواد الكوفة فوجه إليهم شبل غلام أحمد بن محمد الطائى، فقبض على من ظفر منهم، وكان بينهم رئيس لهم يعرف بـ «ابن أبى الفوارس»، وحملوا إلى باب السلطان بحيث عذبوا ونكل بهم، وأمر المعتضد بقلع أضراس ابن أبى الفوارس، ثم خلعت إحدى يديه ببكرة وعلق فى الأخرى صخرة وترك على حالة تلك من نصف النهار إلى المغرب، ثم قطعت يده ورجلاه وضربت عنقه ثم صلب مع غيره من القرامطة، حسبما ورد أيضا عند الطبرى «دلو، ٢٣٢ ـ ٢٣٣». وبدأت انتصارات القرامطة على جيش المكتفى، الخليفة الضعيف «٢٨٩ ـ ٢٩٥هـ/ ٩٠٢ ـ ٩٠٨م»، فقد انصبوا عليه من كل جانب، من الشام

والعراق، ومن البحرين واليمن، حتى لم يعد فى وسع الحكومة المركزية أن تراقب حركات الإسماعيلية فى كل الجهات وتخمد ثوراتها فى الولايات البعيدة، فصارت هذه تنفصل عن خلفاء بغداد وتؤلف دويلات مستقلة «دلو، ٣٢٣».

كما تزعم الثورة فى بادية السماوة وبلاد الشام زكرويه بن مهرويه، وأهل بيته «٢٨٩ - ٢٩٤هـ»، وفى البحرين تزعم الثورة أبو سعيد الجنابى، وهى قد بدأت فى عام ٢٨٦هـ وانتصرت عام ٢٩٠ هـ، وصار إقليم البحرين كله فى يده، وتوجه إلى عمان فاستولى على جزء كبير منها ومن الجزر التابعة لها، وبعد اغتياله عام ٣٠١هـ تولى ابنه رئاسة المجلس العقدانى عام ٣٠٥، والذى استولى على البصرة عام ٣١١ هـ، ثم على مكة عام ٣١٧[٢٤] هـ، ثم على عمان عام ٣١٨ التى تم احتلالها، ثم احتل الكوفة، واستولى عليها عام ٣١٩ هـ، ووضع أبو طاهر الضرائب والإتاوات على المدن والقبائل التى كان يمر بها فى طريقه إلى عاصمة البحرين. ولم يمت أبو طاهر عام ٣٣٢ هـ إلا وقد فرض على أهل خراسان وبغداد والشام ومصر الأموال العظيمة التى كانت تحمل إليه كل عام اتقاء لشره وأخذ خلفاء أبى طاهر، منذ أصبحت دولة بنى العباس عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م تحت سيطرة البويهيين الشيعة، يتقربون من حكام بغداد ويطلبون ودهم لما بينهم من أواصر القرابة الروحية. وظهر الفاطميون فى شمال أفريقيا، واستولوا على مصر، وأرسلوا قواتهم لاحتلال الشام والجزيرة العربية، وهى المناطق التى تشكل الامتداد الطبيعى للطرق التجارية المارة بمصر آنذاك، فاصطدموا بالقرامطة وقامت بين إخوان العقيدة الواحدة حروب كانت فى أغلب الأحيان من جانب القرامطة[٢٥].

وفى عام ٣٧٣ هـ سار القرامطة إلى قرب بغداد، ثم عادوا إلى بلادهم بعد أن عقدوا مع حكام بغداد صلحا على مال أخذوه، وفى عام ٣٧٥ هـ. ٩٨٥م هاجم القرامطة الكوفة واستولوا عليها، ولما أخفقت مساعى حكومة بغداد فى التصالح معهم، أنفذت إلى الكوفة الجيوش، فهزمت الجيش القرمطى وأرغمته على الانسحاب، وأحدثت هذه الهزيمة انعطافا فى تاريخ قرامطة البحرين، فانفصلت أواسط جزيرة العرب، ثم عمان عام ٣٧٥ هـ، وانقضت عليهم قبائل المنتفق بدعم حكام بغداد عام ٣٧٨ هـ/٩٨٨م وهزمتهم شر هزيمة ثم تعقبتهم إلى الإحساء ولم يقووا على فتحها فتحولوا عنها إلى القطيف فدخلوها ونهبوا ما كان فيها من أموال ومواشى وعبيد وعادوا بها إلى بلادهم فى منطقة البصرة فانحصر القرامطة داخل حدود البحرين، ويذكر ناصر خسرو الذى زار الدولة القرمطية عام ٤٤٣ هـ/١٠٥٢ م أن النظام الذى أسسه أبو سعيد الجنابى كان لا يزال معمولا به. ويذكر بندلى جوزى أن دولة قرامطة البحرين كانت لا تزال فى أوائل القرن السابع الهجرى حية مستقلة رائعة يديرها مجلس منتخب من أهاليها بحسب النظام القديم «دلو، ٣٢٣ - ٣٥٢، وخويه، ٦٩ - ١١٣ و١٤٧ - ١٦١».

د- الدولة القرمطية فى البحرين

كانت «جمهورية» البحرين تعبيراً عن الأحلام الطبقية المبهمة الحدود يومئذ للفلاحين الصغار (والفلاحين الأقنان) والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن. وعاشت مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث المكان والزمان، ومن حيث المضمون الثورى لها (مروة، ١٨).

وأسس هذه «الجمهورية» أبو سعيد الجنابى، بعد أن نشر بين سكانها فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية، وأثار فيهم أحلام السعادة فى الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الأخروية الموعود بها فى الأديان.. وكانت فلسفة قرامطة البحرين تتمثل بفكرة «تأليه العقل» أو «عقلنة الله» فهم يقولون بـ «العقل الأعلى» الذى هو الله، أو الحكمة العليا، لقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كليا، ولكنهم لايمنعون أحداً من إقامة الصلاة.. وكان النظام السياسى للجمهورية مختلفا، جوهريا، عن الأنظمة السياسية الأوليجاركية السائدة آنذاك، فقد كانت شكلاً من القيادة الجماعية، فثمة حكومة يرأسها ستة أشخاص يؤلفون مجلس «العقدانية» الذين كان المواطنون

ينتخبونهم من أسرة سليمان أبى طاهر وأعوانه المقربين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوى الدرجات العالية فى منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء للمجلس، يجلسون على منصة وراءهم، أو على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات، وهذا المجلس يصدر قراراته بالإجماع (مروة، ٢٠ ـ ٢١).

ويذكر المقريزى أن الحكومة قبضت على كل أموال البلد وثماره وحنطته وشعيره لتوزعها بالتساوى على جميع الرعايا، وأخذت الإبل والغنم والمواشى، وسرحت فيها رعاة وقوماً لحفظها والتنقل معها على نوب معروفة ويتلقون أجورهم من الدولة. ويذكر ناصر خسرو[٢٦] أن مزارع الدولة كان يعمل فيها ثلاثون ألفاً من عمال الزراعة الذين يتلقون أجورهم من الدولة[٢٧]. كما وزعت الأراضى على الفلاحين وألغيت الضرائب عليها أو، أنقصت بعض الرسوم التى كان يئن من تحتها الفلاحون. وكانت الحكومة تقرض الفلاحين بما يلزمهم من المال دون ربا تشجيعا لزيادة الانتاج، وأنشأت منظومات الرى الصناعى مستغلة عيون الماء، فحفرت الترع وشقت الأقنية، كما يذكر خسرو أن القرامطة أنشأوا مطاحن حكومية تطحن القمح للناس مجانا، وكانوا يقرضون الحرفيين لشراء أدواتهم دون ربا، ويصف المقريزى بدقة مدى اهتمام الدولة بتنظيم الصناعة وإشرافها على الانتاج، فكانت توزع صوف وشعر الغنم على من يغزله، وتسلّم الجلد إلى الدباغين فإذا خرج منهم سلّم إلى خرازى القرب والروايا والمزاد، وما كان من الجلود ما يصلح نعالاً وخفافاً عمل منه، ثم جمع ذلك كله إلى خزائن الدولة. واحتكرت الدولة التجارة ولاسيما التجارة الخارجية، وفتحت أسواقا لها بالخارج، وكانت أرباحها تنفق على الأعمال العمومية (دلو. ٣٥٤ ـ ٣٥٦).

وكانت عائدات القرامطة تأتى من مصادر متعددة، وفى طليعتها ضريبة عقارات البحرين من ثمار الحقول والبساتين الخصبة، ويذكر ابن حوقل أنها كانت تصل إلى ثلاثين ألف دينار سنويا، ثم تأتى فى المرتبة الثانية المكوس الثابتة على سواد الكوفة والبصرة، وعلى طريق الحج، كما كانت رسوم المرور على السفن التى تمر بالخليج، ثم تأتى الضرائب السنوية من عمان ومن الحجاج[٢٨] عدا الغنائم النفيسة التى كانت تؤوب بها سراياهم وعائدات الجزية المفروضة على البدو، وحصة حكام الاحساء من صيد اللؤلؤ فى بحر البحرين، ويقدر ابن حوقل مجموع هذه العائدات، مطروح منها خُمس الامام، بأنها كانت تتراوح بين مليون إلى ١,٢٠٠,٠٠٠ دينار سنويا (خويه، ١٢٥ ـ ١٢٦).

وهكذا وفرت الدولة القرمطية «الحرية والمساواة والعدل بين الجميع»، فمنـ ت الربا لحماية الناس من جشع المرابين، وقدمت المساعدات إلى الزراع والصناع، وأوجدت العمل للعاطلين بما أنشأته من مزارع وصناعات حكومية، وخفضت الضرائب على السكان، وقدمت المعونات المجانية لمن تخرب بيته وأراد إصلاحه، ولم تكن لدى مالكه القدرة على إصلاحه، وقُضى على «كل» مظاهر الأبهة فى المسكن والملبس والأعياد والاحتفالات، واختفت «الفوارق بين الطبقات»، فلم يبق غنى أو محتكر ولافقير أو عاطل أو محتاج، وأصبح إخلاص الفرد فى العمل وما يقدمه من خدمة وعطاء للجماعة هو معيار تحديد مركزه الاجتماعى، وأُعطى للمرأة ما للرجل من حقوق عائلية ومجتمعية، ومنحت حق العمل والتعليم، وأعفيت من الأعمال الشاقة، وسُمح لها بالانتظام فى سلك الدعوة والاشتراك فى ميادين القتال. (دلو، ٣٥٧ ـ ٣٥٨).

ولقد تعرضت الثورة القرمطية، مثلما تعرضت الحركة الإسماعيلية، إلى مختلف أشكال التشويه من الأعداء الأيديولوجيين للقرامطة والإسماعيلية، التى تتسم «بالتعصب الشديد عليهم إلاّ قليل من الأحكام العامة» كما يقول برنار لويس (لويس، ١٥٨). ويلحق أول أشكال ذلك التشويه بالأسس الاجتماعية للقرامطة والإسماعيلية، أى بالدلالة الاجتماعية لهما، فتركز المصادر السنية (الغزالى والبغدادى وابن الجوزى) على أن الإسماعيلية تمثل جهود العقائد التى غلبها الإسلام، بينما واقع الحال أن الحركة الإسماعيلية كما يذكر لويس «حتى إذا كان لها أساس مادى تقوم فلسفتها عليه، كانت تقررها عوامل

اجتماعية.. وأن الشيعة الثورية كانت النتيجة الطبيعية فى وسط ثيوقراطى لثورة الطبقات المظلومة»، من مختلف القوميات، فقد أصبحت المشكلة الاجتماعية أكثر حدة فى الأمبراطورية العباسية، ومن ثم ظهرت الحركات الاجتماعية ذات الأهداف الاجتماعية (الزنج والقرامطة)، أما المؤرخون المتأخرون (ابن رزام مثلا) فقد نفذوا نفوذاً أعمق إلى الطبيعة الاجتماعية للتعاليم الإسماعيلية، فهم كانوا يبشرون بأن الشرائع لن تسن إلا لتقييد الجماهير وصيانة المصالح الدنيوية للطبقة الحاكمة، أما المثقفون فلا حاجة لخضوعهم لها، ويذكر لويس أننا إذا استطعنا أن نكذب التهم التى تلصق بالإسماعيلية كتهمة الجماعية، فإن نقل المؤرخون هذه الحركة من الاتجاه الدينى إلى الاتجاه الاقتصادى ليرينا مصدر الخطر الحقيقى الذى كانوا يخشونه، وقد كان الغزالى صريحاً عندما قال أن خطر الهرطقة الرئيسى إنما هو فى استهوائها الطبقات العاملة وأهل الصناعات والحرف (لويس، ١٤٧ ـ ١٥٢).

أما ثانى أشكال التشوية فيرتبط بما يسميه لويس «التداخل المعتقدى»، الذي ينطلق عند الإسماعيليين من الاعتراف بالصحة النسبية لجميع الأديان، وإلغاء التعصب الدينى إلغاءً تاماً، وعبرت كتابات إخوان الصفا عن الحرية الدينية خير تعبير، ولقد أفزع ذلك فقهاء السنة (ابن رزّام والغزالى)، ولم تمت روح التسامح والتحرر هذه بسقوط القرمطية الثورية، فقد تركت أثرها فى السياسة الدينية السمحة للخلفاء الفاطميين، وفى الحرية الدينية فى العهد الأول على الأقل (لويس، ١٥٢ ـ ١٥٦).

أما الشكل الثالث من التشويه أو الاتهام الذى وجهه الخصوم السنّة إلى القرامطة والإسماعيلية فهو أنهم دعوا إلى جماعية الأموال والنساء وطبقوها، ويذكر لويس أنه من الممكن أن يكون الدعاة الأولون قد دعوا إلى نوع من الجماعية وربما قاموا بتطبيقها وبصفة خاصة قرامطة البحرين الذين لم يتأثروا بالتبدلات التى طرأت على العقيدة فى أفريقيا (يقصد فى مصر والمغرب، حيث كانت الفاطمية الجناح المعتدل من الإسماعيلية) ويستند لويس على ابن حوقل وناصر خسرو. وهما قد قدما وصفاً وتحليلاً لمجتمع واقتصاد وحياة الناس اليومية فى البحرين القرمطية. ويستخلص لويس من كتاباتهما أن النظام الذى أقامه قرامطة البحرين «ليس بجماعية ولكنه نظام يختلف كثيرا عن أى نظام معروف فى العالم الإسلامى كله، وهو نظام ألف تأليفا حسنا بحيث أثار عداوة الطبقات الحاكمة وبغضاءها (لويس، ١٥٦ ـ ١٦١). أما فيما يتعلق بتشويه القرامطة والإسماعيلية بجماعية النساء يذكر خويه أنه أمر يصعب تصديقه، بسبب المبادىء الأخلاقية التى سادت حياتهم (خويه، ٣٥، ١٤١ ـ ١٤٥)، كما يعلن لويس رفضه لهذا الاتهام بدون تردد، فالإسماعيلية قد منحوا المرأة مركزاً ساميا وحراً لم يمنحه إياها أهل السنة المعاصرون، وربما كانت هذه الحرية النسبية للنساء الإسماعيليات هى التى تمثلت لأعين أهل السنة المتعصبين دعارة محضة (لويس، هامش ١٥٩).

حدود الثورة القرمطية

أسبغ عدد من الباحثين الذين اعتمدنا على دراساتهم على الثورة القرمطية الكثير من التوصيفات التى تنطوى على المبالغة والمفارقة، فهى «أول مجتمع مشاعى على أسس مادية فى تاريخ الإسلام»، والمجتمع الذى أقامته هو «مجتمع خال من الطبقات» (دلو)، ويعود ليصفها بأنها «ثورة اشتراكية»، وبأنها أقامت الحرية والمساواة والعدل بين «الجميع»، ويصف مروه ماخلقته الاجراءات الاقتصادية للدولة القرمطية بأنه «شكل من القطاع العام»، ويصفها عارف تامر بأنها «ثورة اشتراكية».

ونقول بداية أن الثورة القرمطية قد تفردت وحدها. بين الحركات الاجتماعية التى قمنا بدراستها. بموقف ثورى مناهض للثروة، لكنها لم تتخذ موقفا مناهضا للملكية الخاصة لوسائل الانتاج ولاسيما

الأرض، وهى قد تفردت أيضاً باقرار وممارسة حرية العقيدة الدينية، لكنها لم تتخذ موقفا مناهضا لاسترقاق الإنسان، إذ كان لديها عشرات الآلاف من العبيد.

وفيما يتعلق بمناهضة الثروة نجدها قد فرضت «ضرائب باهظة على الأغنياء لتمويل بيت المال ونفقاته من أجل الفقراء» (رودنسون، ٤١) لكنها أبقت على الغنى والفقر، «وظلت الفوارق بين الأحرار والعبيد، وبين الاقطاعيين والمحرومين، بين الأغنياء والفقراء بقية من لامساواة أصيلة لاسبيل إلى اجتنابها» (نفسه، ٤٢).

لقد كان «أقصى العدالة التى يبتغيها أولئك المسلمون الأكثر حرصاً على الولاء للمثل الأعلى القرآنى، يتمثل فى الملامح التالية: دولة تحكم وفق المبادى الموحى بها من الله، وتعامل جميع المؤمنين بالتساوى تجاه الشريعة السماوية، وتحقق فى قلب الجماعة الإسلامية تكافلاً واسعاً على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء.. وليس لنا أبداً أن نتهم أناس العصور الخوالى بأنهم لم يرتقوا إلى مثل أعلى لم يكن ليتطابق مع ظروف زمانهم. ولكننا لن نكون أقل بعدا عن المنطق إذا نحن نقلنا مثلنا الأعلى الراهن إلى ذلك الزمان، وحاولنا أن نكتشفه من خلال أساطير مصطنعة» (نفسه، ٤٢). ويصبح الوصف الذى أسبغه رودنسون على النظام الذى أقامته الجمهورية القرمطية هو الوصف الأقرب لما حدث فى الواقع، فهو، «نظام تعاونى بين الأحرار (علما بأنه كان فى جمهورية القرامطة عدد كبير من الرقيق الأسود)، وكان هذا النظام يقتضى فرض ضرائب باهظة على الأغنياء لتمويل بيت المال ونفقاته من أجل الفقراء» (نفسه، ٤١). لقد كانت «عدالة» و«مساواة» القرامطة أقصى عدالة ممكنة فى إطار المثل الأعلى القرآنى.

لقد أورد ابن حوقل تفاصيل عن قسمة العائدات التى كان يتحصل عليها القرامطة، ورغم أنها كما يصفها خويه «لاتتصف بالضبط والدقة» إلا أنها تبين أن القرامطة البارزين كانوا يمتلكون ممتلكات خاصة، وكانت بعض المداخيل وقسم هام من غنائم الحرب من نصيب آل أبى سعيد وآل سنبر، وكان آل أبا سعيد يعدون ثلاثمائة شخص (خويه، ١٢٦).

كما أن حروب القرامطة خارج البحرين كانت فى معظمها تفضى من بين ماتفضى إلى فرض إتاوات وضرائب على المدن والدول التى تخضعها، ومن نافل القول أن هذه الاتاوات والضرائب كان يتحملها المنتجون المباشرون فى هذه المدن والدول، إذ كانت الطبقات الحاكمة فيها تشدد من استغلال الكادحين لتتمكن من دفع هذه المبالغ.

وأخيراً يبين عارف تامر، وهو من أشد المدافعين عن القرامطة، وأكثر الباحثين مبالغة فى وصفهم «بالاشتراكية الثورية الصحيحة»، وأن القرمطية «حركة عالمية شاملة».. الخ، يبين كيف احتدم الصراع على السلطة فى الدول القرمطية بين أبى طاهر سليمان الجنابى الذى تسلم شؤون الدولة بعد والده، وبين أخيه سعيد، ثم بين هذا الأخير وأخيه أحمد بعد وفاة سليمان وتعيين أحمد قائدا للقرامطة، حين انقسم القرامطة إلى فريقين، فريق أبناء سليمان وعلى رأسهم سابور وعمه أحمد، ومعهم كبار القرامطة (العقدانية)، وكانوا «خاضعين للدولة الفاطمية فى المغرب يتلقون التعليمات منها»، وفريق ثان وعلى رأسه سعيد بن الحسن الجنابى، وكانوا «يريدون التمتع بالاستقلال التام وإقامة جمهورية مستقلة على أساس من الشورى والحرية والمساواة». واستخدمت الدولة العباسية ذلك الصراع لتكريس الحروب الداخلية التى كانت «سببا هاما لنهاية هذه الحركة الثورية الكبرى» (تامر، ١٤٤ ـ ١٤٧).

لقد شكلت التناقضات السابقة فى مجتمع الثورة القرمطية حدودها التاريخية، التى كانت نتاج الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لزمانهم.

رابعاً: استخلاصات ختامية

إلى أى حد انتصرت الحركات الإجتماعية التى عرضنا لها للأفكار والمبادىء الإنسانية (العدالة والمساواة والحرية)؟ وكيف تمثلت هذه الأفكار والمبادئ، فى ممارسة وسلوك هذه الحركات الاجتماعية؟ وماهى الحدود والقيود التى كانت مفروضة على المدى الذى كان يمكن أن تذهب إليه تلك الحركات فى انجازها العملى لتلك الأفكار والمبادئ؟

نحن نعرف أن الأفكار والمبادئ والمفاهيم بل والحقيقة نفسها لاتوجد بشكل مطلق، فهى جميعا نسبية، ومرتبطة بالزمان والمكان التاريخيين، والصراع فقط هو المطلق الوحيد. ومن ثم لم تتجاوز تلك الحركات الاجتماعية إطارها الواقعى (الاقتصادى والسياسى الأيديولوجى).. وهى لم تتجاوز فى معظمها أفق المثال الأعلى القرآنى كما سلفت الإشارة إلى ذلك. وحتى هذا المثال الأعلى القرآنى لم يتحقق فى الواقع وأيضا إلى هذه الدرجة أو تلك من النسبية. سوى لفترة اثنى عشر عاما انتهت بتولى عثمان للخلافة. لقد كان هذا المثل الأعلى القرآنى هو الحد الأقصى لما يمكن تحقيقه فى الواقع عند معظم الحركات الاجتماعية التى عرضنا لها. تمثل ذلك عند «الخوارج» فى وضع نظرية فى الخلافة يمكن وصفها بالديموقراطية بلغة زماننا: فقالوا بوجوب اختيار الخليفة اختياراً حراً من المسلمين، وبأنه ليس من الضرورى أن يكون قرشياً، ولو كان عبداً أو حبشياً، وقالوا بوجوب خضوعه التام لأمر الله، وإلا وجب عزله (وقتله عند البعض)، كما قالوا أن الإيمان ممارسة وعمل بالصدق والعدل وليس بالاعتقاد وحده. أما الشيعة فبرغم الطبيعة الثيوقراطية التى تميزوا بها، إلا أن الأمل فى المساواة والتحرر من الظلم والاضطهاد والاستغلال الأموى كان وراء اشتراك الموالى فى الحركات التى قادها الشيعة (والخوارج أيضا).

وكانت انتفاضات العبيد ضد الدولة الأموية تستلهم هى أيضا المثل الأعلى القرآنى. كما كانت انتفاضات الزط فى العراق، والثورات الفلاحية فى مصر، نضالاً ضد الاستغلال والاضطهاد العباسى، ولقد جمعت تلك الثورات بين الأقباط والمسلمين، وبين العرب المستقرين بمصر و المصريين.

وأولى البابكيون اهتماما بالمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، ودعوا إلى مصادرة أراضى الأقطاعيين وتوزيعها على المشاع بين مجموعات الفلاحين، وإلى المساواة العامة، وحرية الاعتقاد، وتحرير المرأة من عبوديتها الأبدية ومنحها ما للرجل من الحقوق والواجبات العائلية والمجتمعية.

واتسمت ثورات الزنج بسمتين فيما يتعلق بالمبادئ الإنسانية التى تتعلق بالموقف ممن لايقاتلونهم ولايعينوا عليهم أحدا، وبالموقف من أموال الناس، فهم لم يتعرضوا لأموال الناس ولايؤذون أحدا وإنما كانوا يريدون أخذ أموال السلطان.

وقام البرنامج الاجتماعى للقرامطة على أساس بناء دولة تقوم على قواعد المساواة والعدل عن طريق نزع الأرض وتوزيعها على المحتاجين، وتحقيق الإخاء والسلم والمحبة بين جميع الرعايا بغض النظر عن اختلاف قومياتهم وأديانهم «وطبقاتهم» ومنح المرأة حقوقها العائلية والمجتمعية.

حدود الحركات الاجتماعية

واجهت الدولتان الأموية والعباسية الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية الطامحة إلى العدل والمساواة والحرية بأشد صنوف العنف ضراوة كما سبق أن أوضحنا، وكان ولاة الدولتين يخمدونها بالمذابح الرهيبة، وإذا عجزت عن ذلك، كان جيش الخليفة يتكفل بالأمر نفسه.

كما كانت تلك الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية تعانى من تناقضاتها الداخلية، فثورة الزنج لم تلغ الرق، بل أصبح عبيد الأمس «الزنج» من كبار ملاك العبيد والأرض ولم تلغ الثورة الضرائب الفادحة

على الفلاحين، بل قتل الكثير منهم بحد السيف، كما أنقسم الزنج على أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادى والسياسى الصارخ فيما بينهم.

وكانت لثورة القرامطة موقفا ثوريا مناهضاً للثروة، لكنها لم تتخذ موقفا مناهضاً للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج «ولاسيما الأرض»، ولم تتخذ موقفا مناهضا لاسترقاق الإنسان، إذ كان لديها عشرات الآلاف من العبيد.

وكما سبق القول، كان الحد الأقصى للعدالة التى تبتغيها تلك الحركات. الأكثر حرصا على الولاء للمثل الأعلى القرآنى. يتمثل فى دولة تحكم وفق المبادئ، الموحى بها من الله، وتعامل جميع المؤمنين بالتساوى تجاه الشريعة السماوية، وتحقق فى قلب الجماعة الإسلامية تكافلا واسعا على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء.

ولكن عنف الدولة الأموية ومن بعدها الدولة العباسية، والتناقضات داخل تلك الحركات الاجتماعية، صنعا معا الحدود والقيود التى أدت إلى إخمادها من جهة أو انتهائها. ولكنها تظل تمثل توق الإنسان المقهور والجماعات والطبقات المقهورة إلى الحرية والعدالة والمساواة.

هوامش

(١) يقتصر كلامنا هنا على الباحثين الماركسيين، مالم تتم الإشارة إلى سواهم.
(٢) يخرج الاستطراد حول هذا الموضوع عن نطاق هدف هذا الفصل، وستكتفى بما هو متاح من بعض المصادر من «وقائع» الثراء الفاحش لعدد من الخلفاء والولاة. العمال (الموظفون الكبار). وكبار رجال الدين، والتى تجسُّد جزئيا أحد ملامح التمايز الاجتماعى الحاد، منذ خلافة عثمان وحتى انهيار الدولة العباسية، وهى الفترة التى تغطيها الدراسة.
(٣) تذكر المصادر التاريخية أن نظام الضرائب بعد الفتح لم يكن أخف عن النظام البيزنطى (الكاشف «٢»، ٥٩)، وأنه كانت تتبع وسائل الشدة لجباية الخراج، حتى أنه أي والى مصر «لايستطيع استخراج الخراج من أهل الحوف إلا بجيش» (نفسه ؟؟؟)
(٤) تذكر المصادر التاريخية أن الضرائب الأخرى كانت كثيرة، مثل ضرائب النكاح، وأجور الضّرابين، وأجور البيوت، وأخماس المعادن (خمس ما يستخرج من معادن، وأعشار التجارة (١٠٪ على الأجانب، و٥٪ على الذميين، و٢,٥٪ على تجارة المسلمين، والضرائب التى فرضت على الحرف والصناعات (دلو، ٩٠).
(٥) يراعى أن الدنيار، إذ ذاك يساوى عشرة دراهم، وأن القوة الشرائية للدرهم فى ذلك الوقت توازى القوة الشرائية للدينار اليوم (الأسيوطى، ١٣٩).
(٦) تمثل محاولة عمر بن عبد العزيز محاولة اصلاحية، تتسم بالواقعية السياسية، فهو قد اتخذ بعض التدابير الضرورية لاسترضاء الطبقات المستغلة، والتقرب من ممثلى الشيعة والخوارج، بهدف دعم أركان الحكم الأموى، فى وقت تحول فيه تذمر تلك الطبقات إلى انتفاضات، فالغى الجزية (ضريبة الرأس) عن المسلمين الجدد، وأبطل هدايا النيرور. والمهرجان، وأجور الضّرابين والبيوت وضرائب انتاج ورسوم العرائض، وأمر بمعاملة الفلاحين برفق، ورد السُخْرة، والغى ضريبة الخراج عن أهل اليمن مكتفيا بالعشر.. إلخ، لمزيد من التفاصيل أنظر: دلو، م. س، ٩٣ ـ ٩٤.
(٧) لن نتعرض بالدراسة لجماعة المرجئة فهم يؤيدون عمليا الأمويين، وإن كانوا قد أعلنوا إن الفرق الثلاث مؤمنون: الأمويون والخوارج والشيعة (لمزيد من التفاصيل، أنظر: أمين، ٤٤١ ـ ٤٤٧).
(٨) اسمتر وجودهم فى الدولة العباسية، لكنه لم يكن لهم من القوة ما كان لهم من قبل.
(٩) بل قتله، كما ورد عند الشهرستانى (دلو، ١٣٠).
(١٠) تتسم الحركات الشيعية بطبيعة ثيوقراطية، ترجع إلى موقفهم من مسالة الخلافة (أمين، ٤٤١).
(١١) يستثنى أحمد صادق سعد الأقباط الذين لم يسلموا من هذه الوحدة القومية، ونحن لا نستثنيهم، فهم قد شاركوا ـ لاسيما الفقراء منهم ـ فى الانتفاضات والثورات التى عرفتها مصر. ولاتعتبر سيدة الكاشف أن هذه الثورات تجسد وحدة قومية، بسبب أنها كان يقضى عليها سريعاً، وكان يتبع اخمادها فى العادة تحول جزء كبير من الأقباط.
(١٢) قبل سقوط الدولة الأموية بربع قرن.
(١٣) مما يفسر ارتفاع أعداد الشطار والعيارين (النجار).
(١٤) أنظر القسم المتعلق بالسياق الاقتصادى والاجتماعى حيث توجد كثرة من الوقائع الدالة على ثراء الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصاديا وسياسياً وفكرياً.
(١٥) إنضم إلى الثورة فئات من أصل ارستقراطى أو من الأغنياء أو من الملاكين الصغار أو من موظفى الدولة (ولاة وقادة عسكريين) بسبب كراهيتها للنظام الاجتماعى القائم، وبسبب من مطامعها أو خوفا منها، وأصبحت هذه الفئات مصدر خطر على الثورة، وقامت بخيانتها وتخريبها وتثبيط معنويات الثوار والاساءة إلى سمعتهم. فقد اعتبر الطبرى خيانة ابن البعيث لزعيم الثوار كهزيمة حلت ببابك لاتختلف عن الهزائم العسكرية (دلو، ٢٩٦، ٢٩٩ ـ ٣٠٠).
(١٦) يضفى البغدادى فى «الفرق بين الفرق» صفة دينية مذهبية وقومية على ثورة البابكيين إذ يقول: "أن الخرميين كانوا على مذهب المزدكيين"، ويذكر مروه أنه لاتوجد فى المؤلفات التاريخية التى تحدثت عن هذه الثورة ما يدل أنه كان لها برنامج دينى محدد يقوم على فلسفة معينة أو عقائد دينية أو مذهبية تؤيد انتسابها الذى زعموه إلى المزدكية والزرادشتية، بالرغم من الأخبار المستفيضة التى تنسب إلى ثورة البابكيين كل ما يشوه أهدافها الاجتماعية الثورية (مروه، ١٥ ـ ١٦، و ٣٠٢، ٣٠٥).
(١٧) تتكون منطقة سهول البصرة ـ المسرح الرئيسى لانتفاضات الزنج ـ من سهل غرينى غنى، أمطاره لاتكفى للزرع وتسقط فى غير مواسمه، مما استوجب حفر القنوات وبناء السدود والاعتماد على الرى الاصطناعى، وتتكرر فى المنطقة فيضانات دجلة والفرات، وتكثر فيها المستنقعات التى تغمر مساحات واسعة بين واسط والبصرة، وبسبب حرارة الجو والرطوبة أصبحت المنطقة موبوءة بحمّى المستنقعات «الملاريا» (دلو، ٣٠٩).
(١٨) كان اسمه بهبود، وهو من أصل إيرانى كما ورد عند ابن الجوزى والمسعودى، لكنه تسمى محمد بن على، وزعم أنه

عربى، وادعى العلوية لكسب عطف العلويين، ويرجح أنه تأثر بالتيارات السياسية السائدة فى عصره، وأنه لم يكن علويا أو من الخوارج، وانجذب الناس البسطاء إلى لوائه لأنه دعا إلى مبادىء تسوية أقرب إلى تعاليم الخوارج، وكان فصيحا بليغا، وهو قد حاول محاولات فاشلة لدعوة الناس إلى الثورة فى البحرين والبادية أولاً، ثم فى البصرة، وهرب إلى بغداد ثم عاد منها ومعه على بن أبان المهبلى، ومحمد بن سلم، وسليم بن جامع، وغلاما يحيى بن عبد الرحمن: مشرق ورفيق، وهؤلاء كانوا مجلس قيادة الثورة، ونزلوا بـ «بئر نخل» من أعمال البصرة، عام ٢٥٥هـ، وشرعوا فى دعوة واستنفار الزنج إلى الثورة (دلو، ٣١١ ـ ٣١٤).

(١٩) يعد لوى جارديه ثورة الزنج من الحركات التى ارتدت «شكل الحرب الاجتماعية الحقة» وهذا صحيح تماماً، لكن ليس صحيحا ما يذكره حول أنها «جرّبت أن تقر نظاما من النمط الشيوعى» (جارديه، ١٧).

(٢٠) رغم التحالف الذى تم فى عام ٨٧٥م بينهم وبين جيش «يعقوب الصفار» الذى كان يهدد الخلافة فى مشرقها، وكان قد احتل سجستان وخراسان وطبرستان وفارس، وواصل زحفه نحو بغداد، واستولى على راقهرمز، ودخل واسط، وسار إلى دير العاقول بين واسط وبغداد عام ٢٦٢هـ ، وفيما بعد أسرعت الخلافة إلى عقد الصلح مع عمرو الصفار الذى خلف آخاه يعقوب عام ٢٦٥ هـ، ومنذ عقد هذا الصلح بدأت كفة الخلافة فى الرجحان متفرغة لمحاربة الزنج (دلو، ٣١٨).

(٢١) فى مغرب الخلافة، استقل أحمد بن طولون بمصر، وزحف إلى سوريا وأخضعها فى عام ٢٦٤ ـ ٢٦٥، ولم يعد فى حوزة الخلافة سوى العراق والجزيرة الفراتية والأهواز (دلو، ٣١٩).

(٢٢) نسبة إلى حمدان قرمط، الكادح الزراعى من إحدى قرى الكوفة، وهو أول من بدأ الحركة فى سواد الكوفة، والذى اتصل به أحد كبار دعاة الإسماعيلية المعروف بحسين الأهوازى (٢٦٤هـ/٨٧٧م) فأدخله الحركة الإسماعيلية، وعهد إليه بالتبشير بها فى تلك المنطقة وتنظيم اتباعها. لكن القرامطة أنفسهم لم يكونوا يسمون جماعتهم بهذا الأسم، بل كانوا يسمون أنفسهم: «المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون فى الأرض» (مروة/هامش ١٧). ويوجد من يُرجع لفظة «قرموط» مشتقة من «قبطى» هو «قرمطونا» أى التدليس والخبيث أو المكار أو المحتال. أو من «قرمط» وهو بنفس المعنى. لذا يتبنى أصحاب هذا التفسير أن التسمية القرمطية موجودة قبل حمدان بن الأشعث، وقد أطلقها أهل دمشق على كل من يعتنق الأفكار الإسماعيلية، ويرى من يتبنى ذلك أن هذه التسمية لم يأخذها الإسماعيليون لأنفسهم بل أطلقها عليهم أعداؤهم لما ظهر من بطولتهم وتهديدهم (تامر، ٧٦ ـ ٧٧).

(٢٣) يدافع عارف تامر عن الثورة القرمطية دفاعاً مجيداً، ولامشكلة فى ذلك الدفاع فهى تستحقه، ولكنه يسبغ عليها الأوصاف بدون ترو أو تدقيق، مما يوقعه فى تناقضات لامخرج منها، فمثلا يصف الثورة «القرمطية» بأنها قامت على دعائم «الاشتراكية الثورية الصحيحة»، ويصف الإسماعيلية بأنها «حركة عالمية شاملة»، ثم يعود بعد ذلك بسطور قليلة ليخبرنا بأن الإسماعيليين (ومن ثم القرامطة) هم من أنجب تلاميذ الفلسفة اليونانية، و«الإشتراكية اليونانية» التى يزخر بها كتاب «جمهورية أفلاطون»!!، بل نجده يتحدث عن «النظام الرأسمالى» (الذى كان قائما آنذاك، فى القرن الثالث للهجرة!!) (تامر، ٧٩ ـ ٨٦).

(٢٤) زحف أبو طاهر الجنابى، بأمر المهدى، إلى الحجاز، ودخل مكة وأوقع بأهلها عند اجتماع الموسم، واقتلع الحجر الأسود، وأبواب الكعبة، وأخذ جميع ما كان بها من الحلى الثمينة والتحف القديمة، ونقلها إلى عاصمة بلاده. وأعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكة عام ٣٣٩هـ/٩٥٠م، وقالوا أخذناه بأمر وأعدناه بأمر، يقصدون أخذوه بأمر بحمد بن عبيد الله المهدى، وأعادوه بأمر المنصور بالله أحد الخلفاء الفاطميين، وباحتلال الحجاز بعد اليمامة وعمان أصبحت الجزيرة العربية كلها ضمن إطار الدولة القرمطية. لقد كان الاعتداء على المقدسات الإسلامية وقتل الحجاج الآمنين وسلب أموالهم عملاً سياسيا خاطئا للقيادة القرمطية الإسلامية أياً كانت مسوغاته وتفسيراته. (دلو، ٣٤١ ـ ٣٤٢).

(٢٥) كانت العلاقات بين القرامطة والفاطميين ودية فى فترة أولى، وعدائية فى فترة ثانية، ساعد القرامطة الحركة الفاطمية بالمال وا رجال، وأظهروا لهم الطاعة والمحبة، فهم قد اعتقدوا أن مؤسس الدولة الفاطمية عبيد الله «إمام الزمان» و«المهدى المنتظر» الذى سيدك دولة الظلم والجور ويقيم دولة العدل والمساواة، وتدريجيا تكشف للقرامطة، بعدما شاهدوا عيشة وأعمال الفاطميين فى الشام ومصر، أن مؤسس الدولة الفاطمية لا صلة بينه وبين الإمام السابع إسماعيل بن جعفر، وأنه خدعهم، واستخدمهم وسيلة لتحقيق أهدافه، ومن ثم بدأ العداء والحرب بينهما، فعندما استولى الفاطميون على مصر عام ٩٦٩م وقطعوا الإتاوة السنوية التى كان يدفعها الأخشيديون (ثلثمائة ألف دينار)، وأرسلوا حملة لاحتلال فلسطين وسوريا، انقلب القرامطة على الفاطميين، وتحرك الجيش القرمطى إلى الشام، واحتل دمشق عام ٣٦٠هـ، وقتل واليها القائد الفاطمى جعفر بن ملاح، وواصلوا زحفهم فاستولوا على الرملة وحاصروا يافا، ثم افتتحوا الأراضى المصرية، وغزوا شمال الدلتا، ودار القتال مع الفاطميين قرب عين شمس، وفى عام ٣٦١هـ عسكر الجيش القرمطى عند عين شمس، واحتدم القتال على أسوار القاهرة، ودارت معارك طاحنة، ولكن الجيش القرمطى تراجع عائدا إلى البحرين لقمع مؤامرة سابور الذى انقض على السلطة فى الإحساء، أثناء غياب المجلس العقدانى والجيش. واستطاع الجيش قمع محاولة سابور وتم قتله، وتكرر زحف القرامطة إلى مصر فى عام ٣٦٣هـ/٧٤م، ودخلوا

الدلتا، وعسكروا فى بلبيس، ووصلت كتيبة منها إلى الصعيد، ونزلت فى نواحى أسيوط واخيم، ووقعت معركة جديدة فى عين شمس، وكانت الأيام الأولى انتصاراً للقرامطة واضطر القرامطة إلى الإنسحاب مرة أخرى بسبب هجوم الجيوش البويهية على البحرين واحتلاهم الإحساء، وعادوا وحاربوا البويهيين وانتصروا عليهم (دلو، ٢٤٤ ـ ٢٤٦). مما سبق يمكن تفسير وصول العلاقة بين القرامطة والفاطميين إلى الصراع المسلح بالأسباب المادية (اقتصادية وعسكرية وسياسية)، التى ترتدى أردية دينية، وهو ما توقف عنده دلو، فهو صراع على النفوذ التجارى والإتاوات والضرائب والقوة الإقليمية.

(٢٦) رحّالة إيرانى زار البحرين القرمطية عام ٤٤٣هـ/١٠٥٣م، وأقام بها حوالى نصف سنة، وكتب عنهم.

(٢٧) يذكر ابن حوقل أنهم من العبيد الزنوج والأحباش (حويه/١٢٧)، وابن حوقل زار البحرين في القرن الرابع الهجرى، وأقام أشهر عديدة ودرس نظام القرامطة عن كتب، وسجّل ما يخالف اتهامات بعض المؤرخين (دلو، ٣٥٩).

(٢٨) دينار واحد عن كل حاج، وقيل ضريبة على كل جمل خمسة دنانير، والجمل المحمل سبعة دنانير، كما ورد عند ابن الجوزى والمغريزى (دلو، ٣٥٦).

المراجع

١- أحمد أمين، فحجر الإسلام، القاهرة ، الهيئة ال م ص رية العامة للكتاب، ١٩٩٦

٢- أحمد صا دق سعد، في ضوء النمط الأسيوي للإ نتاج: تاريخ المصر الاجتماعي- الاقتصادي، بيروت، دار ابن خلدون ط١ ١٩٩٧

٣- أحمد صا دق سعد ، دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين: كتاب الخرا ج لأبي يوسف، بيروت، دار الفارابي ودار الثقافة الجديدة ١٩٩٨

٤- أرثر سعدييف، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت، دار الفارابي ، ١٩٨٧

٥- برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ترجمة حكمة تلحوق، بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٨٠

٦- بول شاكوف (تحرير)، دراسات في تاريخ الثقافة: القرون ٥-١٥، ترجمة أيمن أبو شعر، موسكو، دار التقدم، ١٩٩٨

٧- برهان الدين دلوّ و، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٨٥

٨- ثروت أنيس الأسيوطي، الإسلام والملكية، طرابلس، ليبيا، منشورات الكتاب والتوزيع والإعلان والم طابع، ط٢، ١٩٨٢

٩- حسين مروة، النز عات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، حقوق الإنسان٢، ط٤، ١٩٨١

١٠- راشد البراوي، في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة، سلسلة كتاب الحرية، دار الحرية، أغسطس ١٩٨٦

١١- سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الولاة: من الفتح الإ سلامي إلى قيام الدولة الطول ونية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨

١٢- سيدة إسماعيل كاشف ، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٤

١٣- عارف تامر، القرامطة: أصلهم- نشأتهم- تاريخهم- حروبهم، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٩

١٤- محمد أركون ولوي غارديه، الإسلام: الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣

١٥- محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعياريين في المجتمع العربي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر ١٩٨١

١٦- مكسيم رود نسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت، دار الطليعة، ط٤، ١٩٨٢

١٧- ميكال يان دي خويه، القرامطة، ترجمة وتحقيق حسني زينة، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٨٦

الفصل الرابع

علي مبروك

النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية

خلاصة تمهيدية

لكي يتحقق الإنسان في العالم العربي الإسلامي تحديدا، يجب أن يعاد إنتاج الوحي في التاريخ، عن طريق تأويله المتجدد بتجدد شروط الحياة.

ولكي يصبح التأويل فعالا يجب أن ينبع من الوحي ذاته، وأن يتم في إطار معرفي بعيدا عن المصالح السياسية،

وأهم مسألة يتحقق فيها هذا التأويل هى مسألة الإمامة أي الدولة بكل ما تتضمنه من أسس تنبني عليها الهياكل والأبنية السياسية والاجتماعية. وهذه العملية لم تتم في التاريخ الثقافي الإسلامي، فبنية الثقافة المهيمنة ذاتها كانت بنية-معرفية-استبدادية، لم تنج منها حتى التيارات المعارضة التي انسربت إليها آلياتها. ذلك أن الثقافة العربية إنما نشأت من السياسية وطبيعتها السلطوية. وتحول المبدأ المؤسس إلى مبدأ خارجي بعد أن كان أو كان من المفروض أن يكون- باطنيا.

ومن هنا ضرورة، أن نستعيد،عن طريق التأويل، تأويل الوحي ، مبدأ باطنيا يحقق بعث الحياة الثقافية من جديد في عالمنا العربي المعاصر، ويمنحها طابعا إنسانيا.

إذ يستحيل الحديث عن أية حقوق للإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فاعليته في وعينا.

وعلى ذلك يقتضي الأمر، بداية، تحررا من هيمنة مثل ذلك الخطاب،عن طر يق تفكيكه وخلخلته وتعرية آلياته وكسر طوق قداسته برده - ابستمولوجيا- إلى التاريخ الذي أنتجه والأيديولوجيا التي وجهته.

المحرر

تمهيد

على مدى القرنين، بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطالع القرن الماضى، ووقوفهم الراهن على أعتاب مايتصورونه نظاماً عالمياً جديداً، فإنهم لم يتوقفوا أبداً عن السؤال: لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟[1].

وعلى تباين الرؤى وإختلاف المرجعيات، فإنه يبدو وكأن ثمة إتفاقا بينهم على اعتبار تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التى تعرَّفوا عليها) راجعا أساساً إلى نظامه السياسى الضامن فى رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسى القائم على «الإستبداد». إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحى العربى والإسلامى عموماً سواء ذلك الذى قام باسم السلفية، أو ذلك الذى أراد أن يكون ليبرالياً. هنا يلتقى لطفى السيد مع علال الفاسى، كما يلتقى محمد عبده مع خير الدين التونسى[2]». وإذا تحدد الجواب، هكذا، على سؤال النهضة بأن الإستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، هو، فى المقابل، أصل النهضة، فإن شرط النهضة، عند هؤلاء المفكرين، كان لابد أن يتحدد بتجاوز الإستبداد لاغير[3].

وهكذا كان لابد أن يئول سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: «كيف السبيل إلى تجاوز الإستبداد؟». واللافت أن الإجابة على «سؤال السياسة» قد تحددت بطريقة الإجابة على «سؤال النهضة». فإذا كان الوعي قد أدرك جذر تخلفه فى الإستبداد، بسيادة نقيضة (اللا استبداد) فى أوروبا أصل النهضة ونموذج التقدم، فإنه، هنا، قد راح يربط بين لاإستبداد أوروبا وبين «مالها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها وإحترامها من رجالها المباشرين لها».[4] ومنذئذ والخطاب العربى لايعرف إلا مجرد السعى إلى إستعارة ونقل هذه التنظيمات، وبما يجرى تداوله فى فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينهما، وبين مايراه موازيا لهما فى هياكله التراثية القديمة، ساعياً بذلك إلى إزالة شبهة تناقضهما مع الشرع... وهكذا دون أن يشغله الوعى بالسياق المعرفى الخاص الذى تبلورت وإكتملت هذه التنظيمات والمفاهيم فى إطاره، فراح لذلك يستعير مفاهيم إنتهت إلى الإنفصال فى مجالها الأصلى عن دلاليتها الدينية بواسطة مفاهيمه التى لم تزل لصيقة بدلاليتها الدينية، ومن هنا عجزه وشقاء وعيه.

والمهم أن العالم العربى قد شهد منذ أواخر القرن الماضى - وبسبب هذا الإنشغال بالدستور والتنظيمات - تجارب جزيية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير، لكنها - وخصوصاً بعد العجز عن إنجاز الإستقلال، وتفاقم حدة الوضع الإجتماعى - سرعان ما إنحسرت تماماً عند الخمسينيات، حيث شهد العالم العربى موجة من الإنقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحاً، لايكذب، رغم أن البعض قد راح يزخرفه بأنه قد عاد مستنيراً وعادلاً هذه المرة. لقد بدا إذن أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الإستبداد.[5]

وبإزاء هذا الإخفاق الشامل، فإن البعض قد مضى يتأمل فى مدى ملائمة الوضع الإجتماعى السائد، أو حتى طبيعة الدولة العربية الراهنة، لبناء الديمقراطية الحقة. وهكذا فإن ثمة من صار - قياساً على كون الديمقراطية الأوروبية قد إكتمل نضجها بتبلور الطبقة الوسطى ونمو وعيها - إلى أن مأزق الديمقراطية فى العالم العربى يرتبط بضعف الطبقة الوسطى وهشاشة وعيها وهلاميته، ومن هنا ضرورة «أن نساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة، على أن يغرس فى بلادنا هذه الشجرة... شجرة الديمقراطية».[6] وثمة أيضاً من راح يرى عوائق الديمقراطية فى طبيعة الدولة العربية التابعة التى «لاتستطيع - مع ضعف أو إنعدام تنمية مبنية على تنظيم وتطوير الإنتاج والتحكم فى فائض القيمة الذى يصب أغلبه فى الخارج - أن تفى بوعدها لمواطنيها، وأن توفر الخدمات وتتكفل بالحاجات المتزايدة بتزايد

السكان الذى هو ظاهرة العالم الثالث. وهكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة عليها، فتقاومه بقمع متزايد، وبإعتماد أكثر على الخارج فى طلب المساعدة والحماية، وهذه الوضعية هى من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطى»(٧)

وبالرغم من قيمة هذه التحليلات وجديتها، فإن أحداً لم يتجاوز، فى بحثه عن سبيل لتخطى الإستبداد، السياسة إلى ماورائها، وأعنى إلى الثقافة بما هى خطاب يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسى منها. والحق أن ظروف الإخفاق الراهن - فى المسألة الديمقراطية وغيرها - تقتضى الحفر فيما وراء كل ممارسة عن جملة المفاهيم والتصورات المعرفية المؤسسة لها فى العمق، والتى تفعل فعلها، غالباً على نحو غير مشعور أو موحى به. فدون هذا الحفر ستبقى الشروط المنتجة للإخفاق قائمة، فى العمق، بلا أى تجاوز. ومن هنا ضرورة البحث عما يؤسس لغياب كل ماهو إنسانى وديمقراطى من عالمنا، فى بنية الثقافة السائدة، وليس فى مجرد الشرط الاجتماعى والسياسى، على اهميتهما ... ولعل ذلك، لاغيره هو القصد هنا.

-١-

إذا كان لابد للحضارة - أى حضارة - من فكرة تقوم عليها(٨)، فإن الوحى بلاشك هو الفكرة التى قامت عليها الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه «لو لم يكن هناك قرآن (أو وحى) لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية»(٩). وإذ قد يصُار - هكذا - إلى أن «الوحى» قد تنزل من مصدر مفارق، وعلى نحو يبدو معه أدنى إلى الفكرة المفروضة من الخارج، والتى يستحيل أن تكون مؤسسة لأى حضارة، فإنه يلزم التأكيد على أن كون «الوحى» من مصدر مفارق، لايحيل بالضرورة إلى أنه، هو نفسه من طبيعة مفارقة. إذ الحق أن تحليلاً للسياقات التى تشكل فيها، يتكشف عن أنه قد تشكّل فى التاريخ و بالتاريخ ومن أجل التاريخ، الأمر الذى يعنى أنه ليس أبداً مجرد مبدأ قسرى مفروض على الحضارة من الخارج، بسبب طبيعته المفارقة، بقدر ما هو المبدأ الباطنى المعبر عن روحها الذاتى، وذلك بصرف النظر عن مصدره «المفارق»، والذى يلزم عن تصور فعله ضمن سياق لاتاريخى نقض مبدأ الوحى ذاته، لأنه أبداً فعل "فى التاريخ، لاخارجه.

والحق أنه يستحيل، رغم المصدر المفارق، تصور مضمون الوحى نفسه من طبيعة مفارقة، لأن من طبيعة «المفارق» أنه المكتمل والمتطابق مع ذاته على نحو مطلق، ولذلك فإنه لاينطوى على أى نزوع نحو مفارقة ذاته، ولايعرف إلا مجرد التوحد معها. أنه هوية باطنية مغلقة لا ترتبط ألا بنفسها، ويحيل اكتمالها وتطابقها مع ذاتها إلى ذلك الضرب من الوجود فى ذاته etre - en sai، الذى تصوره سارتر «وجوداً مصمتاً بالنسبة إلى نفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله فى مقابل خارج على صورة شعور أو حكم أو قانون (يعنى وجود يتحقق فى الخارج، وليس فى هذا الوجود سر يمكن أن يفضه التاريخ، وهو وجود متكتل، جوانية لايمكنها أن تتحقق، وتأكيد لايمكنه أن يتأكد، ونشاط لايمكنه أن يفعل، إنه ما هو عليه، ولاشئ أكثر من ذلك»(١٠)... إنه - والحال كذلك - لاشىء أكثر من كونه مجرد هوية مصمتة يستحيل إلا تصورها خلواً من أى حياة وليس من شك فى أن ذلك يعنى أن تصور الوحى هوية مكتملة ومتطابقة مع ذاتها، إنما يؤول إلى جموده ومواته(١١)، حيث يغدو الإكتمال والتطابق مع الذات - حسب هذا الضرب من منطق الهوية - مجرد واقعة أولى يستحيل معها أى تطور أو تجاوز، وذلك فيما تحيل حياة الوحى (وحتى ثراءه) إلى تصور اكتماله وتطابقه مع ذاته، واقعة نهائية تتبلور عبر ضروب من التحقق فى أشكال وجود وخبرات تاريخية تخضع للتجاوز الدائم أبداً.

والحق أنه لاشىء أكثر من تصور الوحى مجرد هوية لاترتبط إلا بنفسها يجعله الأكثر فقراً وخواءً، لأن كون الفكرة - أى فكرة - لاترتبط إلا بنفسها، إنما يحيل إلى أنها لاتعرف شيئاً إلا أن تكتفى بمجرد تكرار نفسها، وبحيث يستحيل وجودها كله إلى ضرب من التكرار الممل والفارغ الذى لاينتهى. وليس من شك فى

أن الفكرة، ضمن هذا التكرار، لاتملك الإغتناء بشيء خارجها، ناهيك عن أن تغنيه بالطبع. وإذ العالم فى الخارج، يغتنى بأشكال الوجود والخبرات الجديدة التى ينبثق عنها دوماً، بحسب طبيعته، فيما يكون التكرار الفارغ، هو قانون حياة الفكرة، فإن ذلك يحيل إلى أن هذه الحياة (إذا صح أنها كذلك) لاتنبثق إلا عن الخواء والإفقار المتزايد.

ومن دون شك فإنه لاشئ يمنع الفكرة من تكرار نفسها إلا أن تفارق إلى الإرتباط بشئ خارج ذاتها فى العالم. وهكذا فإن حياة الفكرة فى ثرائها، إنما يدفعانها إلى التخارج فى العالم والإرتباط بأشكال وجود وصور حياة مباينة لها. وبالطبع فإن هذا التخارج هو مايجعل من «الإختلاف» - وليس مجرد الهوية الصورية - أحد عناصر علاقة الفكرة بذاتها[١٢]، لإنها - حسب هذا الضرب من الإختلاف - تتخارج من ذاتها، لالتغترب عنها أبداً، بل لتعود إليها أكثر وعياً بحدود وجودها وثراء ممكناته، وبآفاق تطورها. ومن هنا ضرورة هذا الجهد الخلاق الذى يتكشف عبره الوحى عن ضروب من التعين يتخارج فيها من ذاته، ليحققها فى العالم فى شكل إبداعات نظرية وثقافية وممارسات تاريخية، لايمكن أن تكون تكراراً، بل استيعاباً، لماهيته الخاصة وإرتفاعاً بها إلى آفاق أكثر رحابة، وبما يجعل الوحى يجد فيها ثراء حياته الحقة.

ولعل من قبيل المفارقة، حقاً، أن تصور الوحى موضوعاً للتكرار، إنما يؤول إلى تكريس تناهيه وجزئيته، وذلك من حيث يستحيل التكرار - أى تكرار - إلا فى إطار تصور للمعنى فى الوحى هو «معطى نهائى»، وليس كلية» لاتتناهى صيرورة إكتمالها أبداً. وهذا التصور للمعنى يكون مجرد «معطى نهائى»، وليس «تكويناً مفتوحاً» إنما يؤول إلى ضرورة تصوره على نحو يكون فيه محدداً وجزئياً. وهكذا فإنه فيما يقصد تصور الوحى هوية مغلقة لاتقبل إلا التكرار إلى تأكيد شموله وكليته، فإنه ينتهى حقاً إلى تكريس تناهيه وجزئيته[١٣]. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان التكرار يتأسس على الإنتزاع الكامل للفكرة من سياقها (التاريخى والمعرفى) الخاص، فإنه يؤول بذلك إلى اعتسافها واختزالها والعجز المطلق عن ادراكها وفهمها حقاً، وتلك سمات الوعى المكرر الذى لايعرف كيف يتجاوز، لامجرد جزئيته، بل وجزئية موضوعه، وهو الأهم.

وإذن فإنه يستحيل، تبعاً لذلك كله، أن يحتفظ الوحى بماهيته الخاصة، أو صورته التى تنزَّل بها فى لحظة ما، ويبقى مع ذلك حياً أو كلياً، بل إن ذلك يدخله دائرة الإضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجردها لاتنطوى على غير الخواء والتناهى، الذى لايمكن تبديده إلا عبر الإغناء التاريخى لها بشتى ضروب الخبرة والتطور والوعى.

والحق أنه يلزم التنويه هنا، بأنه إذا كان ثمة من يخشى تصور الوحى «هوية تغتنى بشىء خارجها»، فإن ثمة من راح يرى، وأعنى «ابن عربى»، أن الذات الإلهية نفسها تخضع لنفس مبدأ التخارج والتعلق بشىء خارجها. فإنه «لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التى لايبلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها (بظهورها الذى يقتضى وجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان). وإن شئت قلت أن يرى عينه (لأن أعيانها عينه - وهو مايحيل إلى علاقة الهوية بين الحق وبين هذه الأعيان - الموجودات)، فى كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه (أى أن يرى «الحق» عينه فى كون جامع ويظهر بذلك الكون سره، أى وجوده الخفى إليه)، فإن رؤية الشئ نفسه بنفسه، هى مثل رؤية نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرآة (فإن بين الرؤيتين فرقاً بيِّناً، وليست الرؤية الأولى «أعنى رؤية الحق نفسه بنفسه» مثل الثانية «أى رؤية الحق نفسه فى أمر آخر»، فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولاتجليه له)[١٤]، وهو مايعنى أن الإختلاف والتباين يُظهر للحق من ذاته مالم يكن ليظهر من دونه أبداً.

ولعل هذا الظهور لجوانب من ذات «الحق» لم تكن لتظهر له (هو نفسه) من غير وجود «الخلق» يتجلى، على نحو لافت، من خلال قراءة للحديث القدسى، الذى أولاه «ابن عربى» إهتماماً كبيراً، "كنت كنزاً

مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق، فبه عرفونى (أو عُرفت)". إذ يبدو أن الحق لم يكن مخفيا عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضاً، لأن آخراً أو غيراً لم يكن هناكَ آنئذ، ليكون الحق مخفيا عنه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت - من الأزل - ضرورة «الآخرية» لبيان حضورها الخلاق، وليس الخفاء عن آخر ليس له بعد وجود. وهكذا فلعل الحق لم يُرد فقط أن يُعرف من الآخر، بل لعله أراد، بالأحرى أن يتعرف ذاته الحقة عبر الآخر، الذى هو فى حقيقته هذه الذات بعد أن تخارجت فى العالم. وهكذا تتأكد جوهرية التخارج فى آخر من أجل التعرف على الذات الحقة وإكتمال الوعى بها. وإذ صار البعض إلى تعلق هذا المبدأ بالله نفسه، فإن تعلقه بالوحى يكون أولى لامحالة.

-٢-

وإذا كان تخارج الوحى يعنى تحققه فى أنظمة ثقافية ومؤسسات تاريخية، فإن «التأويل» ينبثق بإعتباره الأداة التى يحقق عبرها الوحى تخارجه فى هذه الأنظمة، وتلك المؤسسات، وهو مايعنى أن «التأويل» هو الكيفية التى ينتظم الوحى عبرها العالم ويحكمه. وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحى للعالم عبر التأويل، وبين مفهوم الحاكمية المتداول بقوة فى الأدبيات السلفية الراهنة. ذلك أن المفهوم الراهن للحاكمية إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحى بمجرده، ودون أى فاعلية للبشر بإزائه (فهماً وتأويلاً)، الأمر الذى يؤول، لامحالة إلى الإهدار الكامل لقدرة الوحى على أن يكون فاعلاً فى العالم [١٥]، وذلك من حيث يبدو المعنى فى الوحى، ضمن هذا السياق هو معطى مطلق غير مشروط بأى فاعلية إنسانية أو تاريخية، بينما العالم فى جوهره هو تكوين تاريخى لايقبل الإنحصار ضمن حدود أى معطى مطلق. وأما الحضور الفاعل للوحى فى العالم، فإنه يستحيل تماماً إلا مع الحضور الخلاق للبشر عبر التأويل بالطبع. إذ التأويل - كفعالية خلاقة - يفترض كون المعنى فى الوحى هو تكوين تاريخى، لامعطى مطلق، الأمر الذى يسمح له بالحضور الفاعل فى عالم، هو بدوره تكوين تاريخى.

وإذا كان التكوّن التاريخى لعالم الإسلام قد راح يتحقق من خلال «الإمامة» التى أخذت - ومنذ وقت مبكرا جداً - تمثل الأساس المركزى لكل من الفكرة والممارسة فى هذا العالم الآخذ فى التبلور، فإن ذلك يكشف عن الإرتباط الجوهرى والعميق بين كل من «التأويل» بإعتباره الأداة التى يتخارج عبرها الوحى فى العالم، وبين «الإمامة» بإعتبارها الأداة التى يتكون عبرها هذا العالم نفسه تاريخياً. إذ التخارج النظرى للوحى، عبر التأويل، فى ضروب من الإبداع الفكرى والثقافى، يبقى محض تجريد مالم يتعين فى ضروب من الممارسة الواقعية (الاجتماعية والسياسية)[١٦]، وأعنى مالم يتحقق فى نظام دولة يحققه ويتحقق به فى آن معاً. وبالطبع فإن هذه الدولة تتبلور، لا كمجرد شكل سياسى فقير لتنظيم المجتمع، أو بالأحرى قمعه، وذلك بسبب كونه مفروضاً على المجتمع من خارجه، بل كتحقق للفكرة الحضارية الخاصة بهذا المجتمع[١٧] وعلى النحو الذى تكون فيه هذه الدولة «أساس ومركز العناصر العينية فى حياة المجتمع؛ أعنى أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم»[١٨]، ولهذا فإنها (أى الدولة حسب هذا التصور) تستحق أن تكون جوهر التاريخ وروحه، وإلى حد يستحيل معه التاريخ تماماً دونها. وإذا كان يبدو، هكذا، أن هذه «الدولة» هى الأصل فى التكون التاريخى للعالم وذلك من حيث يستحيل -وحسب هيجل طبعاً- الحديث عن عالم تاريخي تكون قبلها، فإنه يمكن القول بأن الإمامة بدورها هي الأصل في التكوين التاريخي لعالم الإسلام، وذلك من حيث إرتبط التشكل التاريخى لكل من الفكر والممارسة فى الإسلام بإشكاليتها المركزية[١٩].

وبالطبع فإنها «الإمامة» حين تصبح أساس ومركز العناصر العينية فى حياة المجتمع كالأدب واللغة والفقه والأخلاق، حتى العلم وسائر فروع الفكر الدينى [٢٠]، وأعنى حين تصبح أساساً لكل نشاط فاعل وخلاق للذات الإنسانية بإزاء الوحى فهما وتأويلاً وتحقيقاً له فى هياكل وأبنية سياسية واجتماعية، وتتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جدباء، أو حتى تنظيراً فقيراً لها، تمثله بجلاء نصوص الآداب

السلطانية المتأخرة. وإذن فإنها «الإمامة» حين تصبح قرينة التأويل، وصنوه [٢١]، وهو الاقتران الذى لمحه الصحابى الجليل «عمار بن ياسر» من خلف غبار المعارك فى «صفين» حين رأى فى الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قناع للصراع على التأويل[٢٢]. ثم أكد الاقتران نفسه ابن قتيبة - وهو بصدد «تأويل مختلف الحديث» حين ربط بين «اختلاف الناس على التأويل، وبين تنازع سلطانين، كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه[٢٣]. وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد سياسة فقط[٢٤]، وذلك من حيث تبدو السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلى ينتظمها، الأمر الذى يعنى أن تجد الدولة، هكذا، ما يؤسسها ثقافياً فى مبدأ باطنى خاص (هو الوحى وتأويله)، ومن هنا قوتها وتمكنها. ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة - ضمن هذا السياق - لاتتأسس على مجرد خضوعها للوحى، وذلك من حيث أن الوحى يمثل عندئذ مبدأً قسرياً يفرض نفسه على الدولة من الخارج، وأعنى أنه يصبح مبدأ خارجياً فقط. وإذ المبدأ الخارجى لايمكن أن يكون أساس أى وحدة أو تماسك باطنيين، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان، هكذا، خارجيين أيضاً، الأمر الذى يكرس، تبعاً لذلك ضعف الدولة وهشاشتها، وليس قوتها وتماسكها[٢٥]. وأما أن يكون الوحى مبدأً باطنياً للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعنى أن تكون وحدتها وتماسكها باطنيين أيضاً. ومن هنا، لاشك، قوة الدولة، أعنى من كونها تمثل تجسيداً لمبدأ باطنى خاص (هو الوحى فى حالة الدولة الإسلامية التقليدية التى كان لابد أن يتوقف إنهيارها وتفككها - تبعاً لذلك - على تحول الوحى بتأثير العجز عن تطويره وإغنائه، إلى مبدأ خارجى يغطى وحدتها الهشة). ومن هنا اختلاف هذه الدولة فى طور قوتها، عن الدولة العربية الراهنة، التى واجهت ظروف عجز الدولة التقليدية السابقة عليها، لقرون طويلة، عن تطوير المبدأ الحضارى الذى كانت تقوم عليه، الأمر الذى أحاله إلى مبدأ خارجى يغطى وحدتها الهشة، وهو ما آل بها أخيراً إلى التفكك والإنهيار [٢٦]، فإضطرت وريثتها (أعنى الدولة القطرية الراهنة) إلى استعارة مبدأ آخر تقوم عليه، وكان ذلك هو «المبدأ العلمانى» الذى كان قد أثبت فاعلية كبيرة فى سياق آخر، ثم إستحالت هذه الفاعلية إلى قوة النار والبارود التى عانى منها الآخرون خارج حدوده. وهكذا فإنه ورغم القيمة القصوى لهذا المبدأ وجدواه فى سياقه الخاص، إلا أنه قد إستحال، وبسبب الفرض القسرى له من الخارج على دولة لا تنتمى إليه ثقافياً، إلى مجرد قشرة هشة تخفى ضعف هذه الدولة وهشاشتها، بل وتكشف عن كون وجودها ذاته مرهون بإرادة خارجية محضة [٢٧]، ومن دون أن يكون تجسيداً لمبدأ باطنى ذاتى، الأمر الذى يكشف بالطبع عن عرضية وجودها ولاجوهريته. وهنا فإنه إذا كان البعض قد أدرك عجز هذه الدولة الراهنة شاملاً، فإندفع يسعى إلى إستعارة المبدأ التراثى القديم الذى أسس لدولة السلف، فإن هذا المبدأ لايمكن، بالكيفية التى يُستعار بها، أن يمثل أى تجاوز لمأزق الدولة الراهنة، بل لعله يفاقم مأساتها، وذلك من حيث لايعرف، بدوره، إلا مجرد الفرض القسرى للمبدأ السلفى على الدولة من الخارج، الأمر الذى لن يئول إلا إلى دولة هشة غير متماسكة أيضاً. إذ الأمر يقتضى تحويل المبدأ السلفى من مبدأ خارجى يُفرض قسراً على تلك الدولة، إلى مبدأ باطنى يخصها، وهو مايتعذر إلا عبر فعالية تأويلية تغيب عن الوعى السلفى الراهن لسوء الحظ. والحق أن كلا المبدأين (السلفى والعلمانى) فى حاجة إلى مقاربة إبداعية، كيما يتحول كل منهما من مبدأ خارجى محض يُفرض على الدولة الراهنة من خارجها إلى مبدأ باطنى ذاتى يؤسس لجوهرية وجودها وفاعليته.

ولعل ذلك يكشف عن حقيقة أنه فيما يقوم الجذر الأعمق للإستبداد فى هذا الفرض القسرى لمبدأ حضارى على مجتمع أو دولة لا تنتمى إليه ثقافياً، فإن الحضور الإنسانى الفاعل والخلاق، وذلك عبر المقاربة الإبداعية لكلا المبدأين (السلفى والعلمانى)، لكى يستحيلا من مبادئ خارجية تُفرض قسراً من الخارج إلى مبادىء ذاتية باطنية، هو ما يؤسس - فى المقابل - لعالم أكثر تسامحاً وأقل تسلطية. إذ الحق أن تسلطية الدولة الحديثة فى العالم العربى إنما تستفاد من هذا الجذر الأعمق المنتج لكل إستبداد، وأعنى من الفرض القسرى للمبادئ والأفكار، بدلاً من مقاربتها إبداعيا وإعادة انتاجها[٢٨]. وإذا كان ذلك أن تجاوز الإستبداد، على صعيد كل من الثقافة والسياسة، إنما يرتبط بحضور فاعل للإنسان مبدعاً

ومنتجاً للمبادئ والأفكار، وليس مجرد مكرر ومستهلك لها، فإن الأمر - لسوء الحظ - قد مضى فيما يتعلق بتطور كل من الثقافة والسياسة، فى العالم الإسلامى، على غير هذا النحو.

-٣-

لعل الثقافة هى الناتج الذى يحيل عبره الإنسان كل مالاينتمى إليه من أشياء العالم وكائناته إلى وجودات تخصه وبناءات تنتمى إلى عالمه، الأمر الذى يعنى أنها الوسط الذى يسعى من خلاله الإنسان إلى انسنة العالم وفرض هيمنته عليه، وجعله وجوداً يخصه ويعنيه. ولهذا فإن كل الأشياء فى العالم تنفصل، من خلال الثقافة، عن وجودها المحايد (الطبيعى والزمانى) الذى يفتقر للمعنى، وتستحيل إلى وجود تاريخى مسكون بالمعنى والدلالة يخص الإنسان وينتمى إليه.[٢٩] وفى كلمة واحدة، فإن الثقافة هى الذات الإنسانية تتخارج فى العالم وتفيض من روحها على موجوداته وأشيائه.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الثقافة - على العموم - هى السعى إلى بناء العالم من منظور إنسانى، فإنه يبدو، لسوء الحظ، أن تطور الثقافة الإسلامية قد راح يمضى، لا فى اتجاه تكريس الطابع الإنسانى للعالم، بل فى إتجاه التنكر لهذا الطابع بالأحرى. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن هذه الثقافة قد إبتدأت تبلورها فى سياق حقل، كان قد راح، هو نفسه، يسجل منذ فترة مبكرة تغييبا مطرداً للإنسان وتهميشاً له، وأعنى بذلك حقل السياسة.[٣٠] ولهذا فإن «أى تحليل (لهذه الثقافة) وللفكر العربى الإسلامى، سواء كان من منظور بنيوى أو من منظور تاريخانى، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة اذا لم يأخذ فى حسابه دور السياسة فى توجيه هذا وتحديد مساره ومنعرجاته.. حيث أن اللحظات الحاسمة فى تطور الفكر العربى الإسلامى لم يكن يحددها العلم (كالحال فى التجربتين اليونانين والأوروبية الحديثة) وإنما كانت تحددها السياسة»[٣١].

فمنذ البدء يشهد حقل تبلور الثقافة الإسلامية أن منتجيها كانوا صناعاً للسياسة ثم إنتهت بهم إحباطاتهم فى هذا الحقل إلى الإنشغال بخطاب الثقافة. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن الفرق الإسلامية التى راح يتبلور معها خطاب الثقافة الإسلامية لأول مرة، قد إنتهت إلى هذا المصير بعد حقبة تزيد على القرن كانت تسعى خلالها إلى تغيير العالم من خلال ممارسة السياسة، وآل بها الإخفاق فى هذه الممارسة إلى الإنشغال بالتنظير فى حقل الثقافة. فالملاحظ أن الفرق الأولى عامة قد تبلورت أولاً بوصفها أحزابا للمعارضة السياسية. وقد اتخذت هذه المعارضة، فى البدء، شكلاً عملياً، تمثل فى العديد من الثورات التى أضرمها كل من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذ جوبهت هذه الفرق بالقمع والإبادة العنيفة، فإن ذلك قد إضطرها إلى تبنى ميكانيزمات دفاعية ملائمة، تجلت، على نحو خاص، فى الإنكفاء على الذات والتحول بالمعارضة من ميدان (السيف) إلى ميدان (القلم). أو من السياسة إلى الثقافة، وهكذا راحت تصوغ أنساقاً ثقافية وعقائدية مضادة لتلك التى تروج لها السلطة. ولقد كان ذلك هو ما حدث، مثلاً، مع «التشيع» - الذى انبثقت منه كل فرق الإسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة - والذى ظل مدة طويلة عنواناً على حركة سياسية فقط، ولم يتحول إلى نسق نظرى مغلق، إلا مع الإمام جعفر الصادق ١٤٨هـ وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عانى التشيع من ضروب القمع السلطوى ماعجز، فى صورته الأولى، عن تحمله. والحق أن الأمر نفسه ينطبق على «الاعتزال» وغيره.[٣٢]

ولسوء الحظ فإنه يبدو أن هذا التحول من السياسة إلى الثقافة قد إتخذ شكل التحول من «الأنثروبولوچى» أو الإنسانى إلى «الثيولوچى» أو اللاهوتى، أو من العيانى، إلى المجرد، وكان ذلك لأن البعض راح يتعالى بالصراع من صراع فى (الأرض) مجاله السياسة إلى صراع فى (السماء) حقله الثقافة. وبالطبع فإن ذلك كان يعكس جوهر أزمة هذه الثقافة التى راح (الإنسانى) يتعرض للتهميش فيها، وذلك فيما تقصد الثقافة، من حيث هى كذلك، إلى ترسيخ حضوره وتكريس فاعليته. وهكذا فإنه إذا كان «ابن خلدون» قد راح يبرر أولوية السياسة على الثقافة، بأن حاجة الدولة، فى ابتداء أمرها إلى (القلم) تكون

أدنى من حاجتها إلى (السيف فإنه يبقى أن ترتيبه للعلاقة بينهما ينطوى على تصور «السيف» يصنع أحداثاً ويخلق أوضاعاً، بينما ينشغل (القلم) بتكريسها والحفاظ عليها، [٣٣] وبالطبع فإنه ليس من سبيل إلى ذلك أفضل من التعالى بجوهر الصراع فى العالم من العيانى إلى المجرد.

والغريب حقاً أن خطابات المعارضة داخل هذه الثقافة لم تفلح فى كسر هيمنة الخطاب السائد وتقويض سطوته، بقدر ما راحت تتماهى، غير واعية فيما يبدو مع سعيه إلى التعالى من الأنثروبولوچى إلى الثيولوچى. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الخطاب السائد لم يسلك بحياد تجاه تلك الخطابات المضادة، بل مارس عليها ضغوطاً وانزياحات كانت شديدة الفعالية، لأنها راحت تجد ما يدعمها فى سياق معرفى يتضمن سيادة نمط من التفكير «النقلى» من جهة [٣٤]، وفى شرط تاريخى واجتماعى يتجاوب مع هذا النمط التفكيرى من جهة أخرى [٣٥]. وهكذا راحت هذه الخطابات النقدية تعانى حصاراً جعلها تتدفع - ولو على نحو غير واع - إلى تبنى بعض آليات الخطاب السائد. وهنا يُشار، على سبيل المثال، إلى أنه إذا كان الإعتزال قد بنى على أولوية «العيانى» على «المجرد»، الأمر الذى يتجلى فى أسبقية «العدل» - وهو المبحث العينى الخاص بالإنسان على «التوحيد» - وهو المبحث المجرد الخاص بالله - وكان ذلك هو مصدر جذريته فى مواجهة الخطاب السائد فى الثقافة، الذى إنبنى، فى المقابل، على أولوية المجرد على العيانى أو التوحيد على العدل (وهذا بالطبع إذا كان ثمة وجود للعدل أصلاً)، فإن أمر الاعتزال لم يقف عند مجرد إنسراب هذه النقيضة إليه، وبحيث راح، ومع القاضى عبد الجبار بالذات [٣٦] - ينبنى حسب هذه الأولوية للتوحيد على العدل، بل أن ثمة من سيأتى بعد القاضى (وأعنى تلميذه النيسابورى) قاصراً كتابته على التوحيد فقط، من دون العدل، الأمر الذى يعنى أن الاعتزال أخيراً قد راح ينبنى، على نحو نهائى طبقاً لأليات الخطاب النقيض. والحق أن الأمر يتجاوز الاعتزال إلى غيره من الخطابات المناوئة للخطاب السائد داخل الثقافة الإسلامية، والتى تتجلى مأساتها الحقة فى كونها لم تقف فقط عند حدود العجز عن كسر هيمنة هذا الخطاب السائد وتجاوزه بل لعلها راحت تدعمه وتدور فى فلكه، حيث راحت الآليات المنتجة لهذا الخطاب السائد ونظامه تسرب إليها فتشكلها حسب نظامه، وتخضعها لهيمنته وتوجيهه. فبدت هذه الخطابات مناوئة للخطاب السائد عند السطح، ومكرسة له فى العمق[٣٧].

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التطور داخل الثقافة بأسرها قد راح يمضى فى اتجاه تهميش الإنسان وسلب فاعليته وذلك من حيث لم تفلح حتى الخطابات المعارضة فى تقويض هذا الإتجاه، بل إنها راحت تخضع لهيمنته وتوجيهه كما سبق القول - فإنه يلزم التأكيد على أن التطور على هذا النحو، فى حقل الثقافة (هذا إذا صح أنه تطور بالفعل) كان يعكس الإتجاه المتزايد نحو تهميش فاعلية الإنسان ومسئوليته فى مجال السياسة. إذ الحق أن الممارسة السياسية الإسلامية تشهد، منذ الفتنة، ابتعاداً دائماً عن المبدأ، الذى حافظت عليه «الخلافة» ضمن حدود ما، وأعنى به مبدأ مشاركة «المحكومين» فى الفعل السياسى [٣٨]، وذلك فى اتجاه تركيز هذا الفعل بكامله فى شخص الحاكم فقط.

وإذا كانت نقطة فى هذا الإتجاه السياسى تنطلق من «عثمان» الذى راح ينظر للخلافة بوصفها قميصاً قمّصه الله اياه، ولادخل للناس فى الأمر، فإن خلفاءه وورثته من الأمويين قد تبنوا هذه السياسة على نحو كامل، وإن بكيفية مراوغة تناسب دهاء معاوية مؤسس هذه السياسة [٣٩]. ولقد كان ذلك ماصار إليه أحد معارضيهم من المعتزلة الأوائل، حين اتجه بخطابه إلى «الحسن البصرى» المعارض الأكبر للأمويين، شاكياً "أن هؤلاء الملوك (يتحدث هكذا عن «ملوك» لا «خلفاء» أو «أمراء المؤمنين») يسفكون دماء المسلمين، ويأكلون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجرى على قدر الله"، فكشف بذلك عن جوهر سياستهم التى دارت حول نفى القدرة والفاعلية عن الإنسان (محكوماً)، ونفى المسئولية عنه (حاكماً). ولهذا فإنه لن يكون غريباً أن يمضى أحد معارضيهم من المعتزلة المتأخرين هذه المرة، إلى أن «الجبر عقيدة أموية» [٤٠]. وهنا يلزم التأكيد على حقيقة أنه رغم كون النص يخايل بأن الجبر المقصود هو الجبر الدينى، فإن أحداث التاريخ وشواهده، لتكشف على نحو لاخفاء فيه - عن أنه كان، فى العمق، جبراً سياسياً، وذلك من حيث

راح يوفر الأساس الإيديولوجى لسلطة تسعى إلى تغييب الحضور الإنسانى بالكلية، لافى مواجهة الله حسب مخايلة «الجبر الدينى»، بل فى مواجهة الحكام الذين لم يجدوا ماهو أفضل من (الله) يخفون وراءه جملة ممارساتهم الباطشة واللاإنسانية.

وإذ الأمر، هنا، يتعلق بالسياسة التاريخية كما مورست بالفعل، وليس بالسياسة النظرية كما كُتب عنها، فإنه يبدو أن الأمر فى السياسة النظرية قد مضى، رغم طابعها المثالى والوعظى، فى اتجاه تبرير ضروب من السلطة تستمد أساسها من مجرد الغلبة أو الشوكة، وليس من رضاء المحكومين وإرادتهم الحرة، وهكذا فإن الأمر فى السياسة لم يتطور أبداً إلى الأفضل، بل لعله راح ينحدر إلى الأسوأ، لا فى مجال الممارسة فقط، بل وفى حقل الخطاب أيضاً. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن المعارضين فى حقل السياسة لم يكونوا أفضل حالاً من الناقدين فى خطاب الثقافة، وذلك من حيث لم يقفوا فقط عند حدود العجز عن طرح مايتجاوز السياسة القائمة، بل ولأنهم راحوا كذلك يكرسون تلك السياسة حين مضوا يمارسون حسب قواعد نظامها.

وهنا يُشار، على سبيل المثال كذلك، إلى أنه إذا كان قد بدا للشيعة، أن خلافة الإمام علىّ، وآل البيت عموماً، غير مرغوبة أو مستحبة من البشر، فإنهم قد انتهوا من ذلك إلى أن (إرادة الأرض) تعارض خلافة لم يشكوا لحظة واحدة فى أنها المؤهلة وحدها لتحقيق (إرادة السماء)، ولهذا فإنهم قد انشغلوا بالبحث عن إرادة أعلى تستند إليها الإمامة مطلقاً. حتى لقد مضوا إلى أنه «ليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هادياً ومرشداً لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذى له من نفسه القدسية استعداداً لتحمل أعباء (الإمامة) العامة، وهداية البشر قاطبة، يجب الا يُعرف إلا بتعريف الله ولا يُعين إلا بتعيينه... فالإمامة كالنبوة لاتكون إلا بالنص من الله تعالى»[41]. وهكذا صارت الإمامة شأناً من شؤون السماء التى لادخل للبشر فيها مطلقاً.

ولو أن الظرف التاريخى كان يسمح للشيعة بأكثر من ذلك، لأدركوا أن مابلغوه لم يكن حلاً يتجاوز مأزق السياسة القائمة، بقدر ما كان يمثل تحولاً من نمط سياسى ينبنى على هيمنة «ارستقراطية» ذات مضمون (قبَلى)، إلى آخر ينبنى على سيادة «ارستقراطية» ذات مضمون (دينى). وإذا انحصرت الارستقراطية الأولى فى الاجنحة المتميزة اجتماعياً واقتصاديا من قريش، فإن الأخرى قد انحصرت فى جناحها المتميز دينياً، وأعنى آل البيت خاصة. وهكذا قدم الشيعة تجاوزاً مقلوباً لمأزق ما كان ليتسنى تجاوزه إلا عبر المزيد من (الأنسنة) والتسييس الديمقراطى، وليس الارستقراطى. لقد كان، إذن، تحولاً، وليس تجاوزاً. إذ التجاوز الحق كان يمكن أن يتحقق، لاباستعارة مضمون مغاير للنمط السياسى السائد نفسه، بل بتفجير هذا النمط شكلاً ومضموناً، والبحث عن شكل ومضمون جديدين، لعله كان يمكن بلوغهما لو تأمل الذهن المغزى الحق لتولى ابن أبى طالب للخلافة، الذى تحقق بإرادة حرة ذات مضمون اجتماعى لافت، حيث مارسها اولئك الذين أسماهم معاوية (الأوباش والحمقى والغوغاء). وبالرغم من أن هذا التحول قد أمد النسق الشعبى بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة، وذلك من حيث أحال الموت فى سبيل الإمامة إلى ضرب من الإستشهاد لأجلها، فإنه راح يمثل مأزقاً لذات النسق أيضاً، وذلك من حيث آل، فى خطاب الثقافة، إلى نفى فاعلية الإنسان وتهميشه على نحو يكاد أن يكون تاماً، حين انتهى إلى تصور التاريخ فضاء (انتظار لعودة الإمام الذى غاب (أعنى المهدى)، ليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلاماً. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لايتحققان، حسب هذه الفكرة المهدوية، كنتاج لفاعلية الإنسان (وعيا وممارسة) فى مواجهة عالمه وبفضله، وهى مواجهة يضع فيها العالم عقباته المتنوعة أمام الإنسان الذى يتجاوزها، بالطبع، عبر المزيد من الوعى والعقل الخلاق، محققا عبر هذا التجاوز تاريخاً ينتسب إليه حقاً، بل يتحققان (أى قصد التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدى المخلص، وبدون أى جهد من الإنسان الذى لاحضور له ضمن هذا السياق (فاعلاً). بل الحضور له (منتظراً) فقط أن يتحقق وعد الله و(شاهداً) على تحققه. وهكذا آل الأمر إلى غياب الإنسان فى نسق لم يكن ليحقق أهدافه، فى مواجهة

خصومه، إلا من خلال حضوره وفعله، وتلك مفارقته التى أدركها البعض وراح يسعى إلى تجاوزها، وهنا يُشار إلى جهود على شريعتى وغيره من مفكرى التشيع المعاصر.

وإذن فقد بدا أن الخطاب الواحد الذى ساد فى كل من السياسة والثقافة، وراح ينسرب إلى الخطابات المناوئة فيعيقها عن زحزحته ويخضعها لهيمنته، كان هو قدر التجربة التاريخية للإسلام، ولسوء الحظ فإن الثقافة لم تكتف فقط بأن تعكس ما جرى فى مجال السياسة من تهميش للإنسان وتغييب له، بل إنها راحت تستره وتغطى عليه بالزخارف والإكسسوارات ذات الطابع المثالى، وعلى نحو يدعمه بما يطيل أمد بقائه، حتى لقد استحالت هى نفسها، إلى جذر وأساس يستمد منه هذا الوضع النافى للإنسان أسباب وجوده، الأمر الذى يعنى أنها قد استحالت إلى بنية متعالية بعد أن استقلت عن الواقع الشارط لها، وراحت تمارس فعلها فى الواقع بعد ذلك على نحو متعال وغير مشروط. وليس من شك فى أن هذا الفعل فى الواقع على هذا النحو المتعالي وغير المشروط، لابد أن يؤول، حتماً، إلى واقع يعيد إنتاج نفسه، لأنه مالم يحقق الذهن الإمتلاك النقدى والواعى لهذه الثقافة، فإنه لن يفعل إلا أن يعيد انتاجها أبداً، الأمر الذى يعنى أنها - والواقع أيضاً - لايمكن أن يكونا موضوعاً لأى تطور أو تجاوز. ومن هنا ضرورة التحليل النقدى لخطاب هذه الثقافة، توطئة لإمتلاك الوعى بها، والذى يعد الشرط اللازم لكل سعى نحو خلخلة جذور الإستبداد وغياب الإنسان فى بناء كل من الواقع والوعى الراهن، وذلك «لأن الواقع - على قول جادامر - ليس مجرد قوى تفرض ذاتها، ولكن هو اتحاد القوة والمعنى. ومالم يكتشف الوعى هذا المعنى (ويمتلكه)، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيع جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه» [٤٢]، بل إنها تصبح أصلاً لإعادة إنتاجه هو نفسه.

- ٤ -

إنطلاقاً من أنه يمكن التمييز ضمن أي ثقافة بين (المجال) الذي تتحقق فيه علوماً وفنوناً وممارسات من جهة، وبين النظام الذي يفسر كل ما يتحقق في مجالها وتنظمه من جهة أخري، فإن نقطة البدء في أي تحليل لثقافة ما لابد أن تنطلق من ضرورة الوعي بحدود هذه الثقافة وحقول تحققها، وكذا بالنظام البنيوي القار فيما وراء هذه الحقول (المعرفية) يمنحها المعقولية والقابلية للتفسير. وإذا كان تحليلاً منتجاً للثقافة لابد بالطبع أن يتجاوز مجرد الوقوف عند (مجالها) إلي إلتماس (نظامها)، فإنه يمكن المصير إلي أنه إذا كانت الثقافة ا لإسلامية تنطوي علي حشد كبير من الحقول المعرفية أو العلوم التي راحت تتشكل من خلالها، كعلوم الدين واللغة والأدب، والعلوم العقلية والإنسانية، بل وحتي ضروب الممارسة الفنية والتقنية، فإن تحليلها المنتج لابد أن يتجاوز مجرد الرصد الخارجي لحقولها المتعددة، (الذي يقف عند مجرد الوصف الجامد لموضوعاتها والتأريخ لها كوحدات معزولة)، إلي إكتشاف نظام علاقاتها الباطن، ورصد بنيتها العميقة.

وهنا فإن وعياً بهذا النظام الباطن لا يمكن التماسه أبداً إلا ابتداء من تحليل هذه الحقول نفسها، تحليلاً لا يحصر نفسه ضمن الحدود الجزئية لكل واحد من هذه الحقول، بل ينفتح من خلالها علي ما يشملها ويتعداها في آن معاً. فرغم أنه لا يمكن بلوغ البنية العميقة لنظام ثقافة ما، إلا من خلال التحليل المعرفي لأحد النصوص الجزئية التي تنتمي إلي هذه الثقافة، فإن هذا النظام يتجاوز، لاشك، إطار هذا النص الجزئي إلي ما يشمله مع غيره من نصوص، ليس فقط داخل حقله المعرفي الخاص (كالحديث أو التاريخ أو التفسير مثلاً)، بل وضمن سائر الحقول المعرفية داخل نفس الثقافة، الأمر الذي يعني أن نظام الثقافة إنما يشمل النص الجزئي ويتعداه في آن معاً. وهكذا فإنه إذا كان نصاً ما (كصحيح البخاري مثلاً) ينتمي إلي حقل معرفي جزئي هو (الحديث)، فإن نظام الثقافة يطويهما معاً في جوفه ويتجاوزهما أيضاً إلي الإنطواء علي غيرهما من النصوص والحقول.

ورغم أنه يبدو، هكذا، أنه لا يمكن التماس النظام الكلي للثقافة إلا ابتداءً من حقولها الجزئية، فإن

ذلك لا يعني أبداً أولوية هذه الحقول (الجزئية) علي النظام (الكلي). إذ الحق أن الثقافة تحقق هذه الحقول المعرفية في جزئيتها، بنفس القدر الذي تحقق به هذه الحقول الثقافة في كليتهما، حيث الثقافة لا يوعي بها بوصفها نظاماً كلياً إلا عبر هذه الحقول، تماماً كما أن هذه الحقول لا تكتسب المعقولية والقابلية للتفسير إلا عبر انتمائها إلي نظام كلي ينفي عنها جزئيتها المضادة للعلم. وهكذا فإن الجدلية، وليست القَبْلية Priorism ، هي مضمون العلاقة بين الثقافة وسائر حقولها ونصوصها.

وإذا كانت كافة الحقول المعرفية التي تنتمي إلي نظام ثقافة ما تتضافر جميعاً وبكيفيات متباينة في صوغ بنية هذا النظام والتعبير عنه، فإنها تتباين فيما بينها في درجة إنكشافها وتجليها عن هذا النظام، ونظام إنتاج المعرفة المتداولة في محيط كل منها؛[٤٢] وبما يعني أن حقلاً معرفياً يكون أكثر قدرة من غيره علي التعبير الأجلي والصياغة الأكمل لهذا النظام، ولعل ذلك يرتبط، في التحليل الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذه الحقول. إذ ثمة من هذه الحقول المعرفية ما يكون، إبتداء من الطبيعة الخاصة لموضوعه، أكثر مقاربة للتنظير والتجريد، في مقابل غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاصة ارتباطاً بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقتامة تشوش علي الحضور الجلي للنظام البنيوي.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن النظام البنيوي لثقافة ما، إنما يتبدي من غير تشويش في أكثر حقول هذه الثقافة مقاربة للتنظير والتجريد، فإن ذلك يعني أن "الفلسفة" هي مجال التجلي الأظهر لأنظمة الثقافة، إذ يعكس الطابع النظري المجرد للنشاط الفلسفي، من جهة، درجة من الشفافية لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر، ومن هنا قدرة الفلسفة، علي التكشف، أكثر من غيرها، عن نظام الثقافة التي تنتمي إليها. ومن جهة أخري فإنه إذا كان نظام الثقافة ينطوي علي جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفاعلة في محيطها، والقائمة فيما وراء كل ما تنتجه من علوم ومعارف، فإن "الفلسفة" بما هي الحقل الذي يجعل من نظام التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو موضوع علم النفس) موضوعاً له، ساعياً إلي التماس قواعده الباطنة وشروطه المؤسسية ستكون هي الحقل الأقدر من غيره علي إجلاء هذا النظام بلا تشويش. وأخيراً فإنه إذا كان النظام في الثقافة هو كذلك، لأنه "كلي"، فإن ذلك مما يجعل قرابته مع الفلسفة أقوي، وذلك من حيث لا تعرف الفلسفة لنفسها موضوعاً إلا "الكلي"، وليس الجزئي بكل ما ينطوي عليه من قصور ومحدودية.

وإذا كان التنظير الذي عرفته الثقافة الإسلامية قد إرتبط، حال تبلوره، بالدين علي نحو جوهري، فإن ذلك يعني أن التماس نظام هذه الثقافة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الحقل الأكثر مقاربة، لا لمجرد التنظير والتجريد فقط، بل وللمضمون الديني أيضاً. ولعله يكون حقل "علم الكلام" الذي قضي البعض - تأكيداً لطابعه التنظيري- إلي أنه يمثل "الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين"، فيما صار كثيرون تأكيداً لمضمونه الديني إلي حد اعتباره علم "أصول الدين" أو "التوحيد" أو "الذات والصفات" أو "العقائد". وليس من شك في أن هذا العلم كان لابد أن ينطوي انطلاقاً من كونه الأكثر تنظيراً والأكثر انشغالاً بالمضمون الديني علي التشكل الأكمل والتعبير الأجلي عن نظام بنية الثقافة الإسلامية، ولذلك فإنه العلم الأكثر مركزية فيها... تلك المركزية التي راحت تتجلي في اعتبار الانتماء في العلم، لا مجرد محدد للإنتماء في العقيدة أو الدين فقط، بل محدد للانتماء (أو عدمه) إلي الثقافة بأسرها،[٤٣] وكذا فيما انتهت إليه حقول معرفية شتي داخل الثقافة من السعي إلي هذا العلم تستعير مفاهيمه، وحتي مقولاته، كأسانيد نظرية وإطارات مرجعية تعالج من خلالها بعض مشكلاتها وقضاياها الخاصة. بل إن مركزية العلم قد راحت تتجاوز مجرد ذلك، إلي أن إنجازات معرفية هامة قد تبلورت خارج حدوده الخاصة، ابتداءً من الانشغال بقضاياه المركزية[٤٤]. وأيضاً تنبثق المركزية من حقيقة أن آليات وطرائق إنتاج المعرفة المتداولة ضمن نظام الثقافة الإسلامية قد راحت تجد، ضمن هذا العلم لا سواه، تسويغها النظري الكامل الذي كان لابد أن يرتفع بها من مجرد "ممارسة جزئية" تفتقر إلي ما يؤسسها معرفياً، وترتبط فقط

بظروف لحظة ما وشروطها، إلي مستوي "الآلية" التي تجد ما يؤسسها في بنية معرفية أشمل. ولهذا فإنه إذا كان الاشتغال بها في علوم أخري أثناء التدوين، فإن الاشتغال بها في العقائد قد أرتفع بها، بالطبع، من فقر الممارسة التي يعوزها التأسيس إلي إغنائها بالتأسيس المعرفي الشامل[٤٥]. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن "منهج الرواية وصحة السند"، الذي سبق الإلماح إلي كونه "الآلية" التي انبنت أثناء التدوين بحسبها علوم التفسير والحديث واللغة والأدب، قد ظل مجرد ممارسة تفتقر لأي تسويغ نظري، إلي أن ارتفعت به نظرية "الجوهر الفرد" ذات الحضور المركزي في النسق الأشعري، من هذا المستوي الفقير إلي مستوي "الآلية" التي تأسست فيزيقياً وأنطولوجياً. وهكذا فإن الأمر في العلم لم يكن يتعلق إذن بمجرد صياغة "قواعد العقائد"، بل والأهم- بصياغة "قواعد التفكير" وآلياته التي إشتغلت بها الثقافة بأسرها. ولعل ذلك يكشف عن أن سعياً نحو تحليل الثقافة الإسلامية توطئة لإكتشاف نظامها لابد أن يتخذ نقطة بدئه من هذا العلم المركزي. بل أنه يمكن القول انطلاقاً من أن ضرباً من القطيعة مع الثقافة التراثية عبر استيعابها وتجاوزها، لم يتحقق بعد، أن الأمر فيما يتعلق باتخاذ العلم نقطة بدء في التحليل، يتجاوز إطار الثقافة التراثية إلي الثقافة الحداثية أيضاً[٤٦].

واللافت أن رصداً للسياق التاريخي الذي تشكل فيه هذا العلم المركزي - والذي يعد، في العمق، سياقاً لتشكل نظام الثقافة ذاتها، ليتكشف عن ضروب من الاجتهاد والتعدد سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحاً أمام هيمنة لا هوادة فيها لواحد منها فقط. وبالطبع فإن ذلك لم يكن أبداً نتاجاً لتميزه الخاص وتفوقه المبدئي، بقدر ما كان اعتماداً علي قوة خارجية، أو سلطة سياسية استمدت منه بالذات المشروعية والتبرير، فراحت ترد له المقابل دعماً وتكريساً لهيمنته وسيادته التي لم تكن، عندئذ، إلا مجرد هيمنتها الخاصة[٤٧]. وهكذا فإن ما ينطوي عليه العلم من طابع استبعادي واقصائي، هو مجرد وجه لنفس الطابع يقوم في عالم الممارسة. وانطلاقاً من أن جميع عناصر العلم ومباحثه الجزئية لابد أن تتضافر في تكريس هذا الطابع الاستبعادي وتأكيده، فإنه يمكن الإكتفاء، بالطبع، بتحليل واحد فقط من هذه العناصر؛ حتي ولو كان مجرد "التعريف" الذي يقدمه العلم لنفسه، أو يقدمه، بالأحري، النسق المهمين داخل العلم.

"علم الكلام... يتضمن الحجاج (أو الدفاع) عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد علي المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[٤٨].

هكذا راح النسق المهيمن داخل العلم يطرح علي لسان أحد كبار منتجيه تعريفاً للعلم لاشك في جدارته. والحق أن جدارة هذا التعريف الذي ينطوي علي التبلور النهائي للتصور الأشعري للعلم، لا تتأتي فقط من كونه يصدر عن أشعري متأخر (هو ابن خلدون)، بل والأهم لأنه يصدر عن أهم مؤرخ للعلوم الإسلامية إلي عصره. وإذن فإنها الجدارة المزدوجة معرفياً وعقائدياً.

وإذا كان أهم ما يلاحظ علي هذا التعريف، لأول وهلة، إنه يتكشف عن مجرد السعي إلي تقديم العلم علي نحو عقائدي خالص، فإن الوقوف عند بعض التساؤلات التي يثيرها -وهي كثيرة- لتتكفل بالكشف عن مضمون مغاير بالكلية.

ولعل أول وأهم ما يثار من تساؤل يتعلق بالخصم الذي يدافع العلم عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية في مواجهته. فإذ يخايل التعريف بأن هذا الدفاع قد تبلور في مواجهة الخارجين علي العقائد، سواء من أهل الديانات الأخري أو الذين ينكرون الأديان علي العموم؛ الأمر الذي يعني أن العلم قد تبلور أساساً من الإنشغال بالخصومة مع "الآخر" غير المسلم، فإنه يبدو علي العكس أن نقطة البدء في تبلور العلم هي صراعات الداخل وخصوماته. حيث الصراع علي الإمامة، وما ارتبط به من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها كان أول وأهم ما أصطرعت حوله الفرق وراحت تبلور العلم ابتداء من التفكير فيه. ولهذا فإن العلم لم ينشأ حسبما يخايل التعريف مدافعاً عن عقائد الإسلام في مواجهة الخارجين عليه، بل نشأ، بالأحري، من خلافات الفرق التي اشتغلت صراعاً في العالم ثم تنظيراً في العقائد.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الأمر في حاجة إلي نوع من التحليل التاريخي لرصد السياقات السياسية

التي تبلور فيها العلم، فإن ذلك ما يمكن إنجازه لا من خارج العلم بل من العلم ذاته؛ وأعني من مجرد رصد التباين بين نوعين من المصنفات داخل العلم، أولاهما وهي الأسبق ظهوراً تختص بالتأريخ للفرق، والأخرى ذات الظهور المتأخر تختص بوضع نظام العقائد- وتتجلي دلالة هذا التباين في الكشف عن حقيقة أن العلم قد تبلور أولاً كنوع من التأريخ (السياسي والديني) للفرق، ثم راح يكتسي طابعاً نظرياً مجرداً، أصبح معه علماً خالصاً للعقائد، وبالأخرى لعقائد الفريق الذي ساد وهيمن. ولعل هذه البداية للعلم "تأريخاً للفرق" التي تشكلت أساساً من الانشغال بقضية الإمامة (أو السياسة) تقطع بأن السياسة، لا الإمامة، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم من الانشغال به، مدافعاً عن موقف في مواجهة آخر ومنحازاً لفريق ضد آخر من الفرق المتناحرة داخل الإسلام ذاته، ثم راح أي العلم يكتسي طابعاً نظرياً استحالت معه الإمامة، وهي جذره العيني الأول إلي مجرد هامش تافه يسعي العلم لتغييبه، ليحيل نفسه إلي بنية عقائدية مقدسة ينبغي تلقيها بالتسليم والخضوع، دون أي مساءلة أو نقد. ولعل هذا السعي إلي تجنب المساءلة والنقد هو المسؤول عن تقديم العلم لنفسه علي نحو عقائدي خالص. فإذ يتخذ العلم من عقائد الإيمان موضوعاً له، يثبته ويدافع عنه، فإنما ليوهم بأن نقده إنما يمثل نقداً لموضوعه (وهو العقائد). وإذ يتعذر طبعاً نقد هذا الموضوع، نظراً لحساسيته الخاصة، فإن ذلك يحيل إلي استحالة نقد العلم نفسه، انطلاقاً من استحالة نقد موضوعه الذي يتوحد معه. وهكذا يقدم العلم نفسه ومنذ البدء باعتباره غير قابل لأي نقد أو مساءلة.

والعجيب أنه إذا كان هذا الجزء من التعريف قد انطوي علي السعي إلي إخفاء ما يتضمنه العلم من الانحياز لفريق من المسلمين ضد آخر (وبما يعنيه ذلك من السكوت عن الأصل السياسي للعلم)، خلف الشعار النبيل الخاص بالدفاع عن العقائد علي العموم، فإن الجزء الثاني من التعريف قد صار إلي كشف هذا المسكوت عنه وفضحه. لأن ما صار إليه التعريف في هذا الجزء من أن العلم يتضمن أيضاً: "الرد علي المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"، لا يكتفي فقط بتحديد الفريق الذي ينحاز له العلم (وهو أهل السنة والسلف)، بل ويضع اعتقادات هذا الفريق كمعيار يعد المخالف له "مبتدعاً ومنحرفاً"، فاستبدل "الانحراف" بالمغايرة والاختلاف، و"الابتداع" بالرأي والاجتهاد. ولعله كان يمكن لولا الانحياز المسبق كتابة هذا الجزء من التعريف بلغة محايدة تشير إلي "الرد علي مجرد المخالفين (وليس المبتدعة المنحرفين) لاعتقاد أهل السنة. لكن النص آثر استخدام لغة مسكونة بحكم قيمة سلبي علي نحو مطلق، حيث لا تكتفي بالإشارة إلي مجرد "الانحراف" بما ينطوي عليه من دلالة أخلاقية سلبية، بل وإلي "الابتداع" بما ينطوي عليه من الضلالة المفضية إلي سوء المصير... وذلك بالطبع توطئة لنفي المخالف واقصائه، لا في هذا العلم فقط، بل وفي العالم الآخر أيضاً.

وبالطبع فإن هذه اللغة المسكونة بالانحياز لابد أن تسرب انحيازها إلي القارئ الذي يصبح، ابتداءً من هذا الانحياز المسبق الذي تسرب إليه، غير قادر علي إنتاج معرفة حقة بموضوع العلم، سواء ما يتعلق منه بالنتاج الفكري لكافة المخالفين لأهل السنة والأشاعرة (أو الفريق السائد)، أو حتي ما يتعلق بالنتاج الفكري لهذا الفريق نفسه؛ وذلك من حيث تسرب هذه اللغة إلي القارئ حكم قيمة مسبق، يكون بالطبع إيجابياً في حال الفريق السائد، وسلبياً في حال خصومه. وليس من شك في أن هذه الأحكام المسبقة، سواء بالسلب أو بالإيجاب، إنما تحول دون إنتاج القارئ لأي معرفة حقة بموضوعه.

وعلي أي الأحوال، فإنه يبقي أن التعريف في جزئيه ينطوي علي نزعتين تتضافران معاً في تغييب الإنسان والتنكر له؛ تتمثل (أولاهما) في تلك النزعة الاستبعادية الصارمة، التي تتجلي في نزوع الفريق أو النسق المهيمن داخل العلم علي أن يضع نفسه في هوية واحدة مع الدين الحق، وبحيث يصبح الاختلاف معه، لا اجتهاداً يكشف عن ثراء كل من الواقع والنص وتعدد الممكنات داخلهما، بل ضرباً من الانحراف عن الدين الحق ونوعاً من الابتداع فيه. وهكذا فإن النسق الأشعري قد راح مع البغدادي، يلح تكريساً لهيمنته[٤٩]، علي أن يتماهي مع "الدين القويم والصراط المستقيم" مميزاً نفسه عن الإنساق المناوئة التي لا

تعبـر إلا عن "الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة"[٥٠] فهـو نسق القوامـة والاسـتقـامـة في مـقـابل الهـوى والضـلالة، نسق الفرقة الناجية في مقابل الأخريات الهالكة، نسق الجماعة وأهل السنة، في مقابل أهل الفـرقـة والبدعة. وهكذا يتوازي النسقان، ولا يلتقيان، في سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تؤول دوماً إلي استـبقـاء واحد منهـا فقط، ونفي وإقصـاء مـاعـداه؛ إذ كيف لخطاب الرأي والهوي أن يوحـد وهناك القوامة والاستقامة؟ إن مآله لا ريب هو النفي من حقل الملة والأمة معاً، بل أن النفي والاقصاء يلحقانه أيضاً خارج العالم، حيث لا شيء هناك إلا المصير "إلي الهاوية والنار الحامية"... وهكذا فإن الإقصاء في العالم يتبعها الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المهيمن هنا لا يكتفي بضمان النعيم لحامليه في الدارين، بل ويصر علي النبذ الكامل لمخالفيه فيهما أيضاً.

وأما ثاني النزعتين، فإنها تتعلق بذلك النزوع إلي تغييب السياسة من بناء العلم، رغم الدور المركزي الذي لعبته في تبلوره. وإذا كان هذا التغييب للسياسة قد تبدي كجزء من سعي النسق الأشعري الذي تماهي مع العلم- إلي تحويل نفسه لبنية مقدسة لا ارتباط لها بالتاريخ، فإن ثمة دلالة أخري لهذا التغييب تتأتي من التأكيد علي الغياب الأعمق للإنسان؛ حيث السياسة هي، في الجوهر، بلورة لفاعلية الإنسان في العالم سواء كان حاكماً أو محكوماً. وهنا فإن ما أشار "الغزالي" إلي اعتباره وظائفاً "اعتقد كافة السلف وجوبها علي العوام"، والتي تتصاعد من التقديس والتصديق إلي الاعتراف بالعجز وعدم السؤال، ثم إلي الإمساك والكف، وحتي التسليم، أخيراً، لأهل المعرفة والعلم[٥١]؛ الذين كان ينبغي أن يستحيلوا ابتداءً من ذلك كله إلي مركز للسيادة العليا التي لا تكتفي فقط بإنتاج الشروط التي تؤسس لإستبداد السلطة الحاكمة، بل وتعمل علي تأييد هذه الشروط، وهو الأهم؛ حيث تتكشف هذه الوظائف، علي نحو نموذجي، عن مجمل آليات الإلجام والكف والإسكات التي سادت محيط الثقافة، مكرسة لضرب من التسلط والإستبداد المعرفي هو في العمق أحد أهم أقنعة الإستبداد السياسي. ولعل ذلك ما يؤكده أن الثقافة، من خلال النسق المهيمن فيها، قد مضت مع الغزالي تقرن الخروج علي أي واحدة من هذه الوظائف بضرورة زجر العوام والتنكيل بهم، تنكيلاً يتصاعد بدوره من مجرد الضرب بالدرة إلي التلويح بالسيف والسنان.[٥٢] وهكذا فرغم أن الثقافة كانت هي المجال الذي تبلورت فيه هذه الآليات وتشكلت، فإنه يبقي أن السياسة كانت في العمق هي الحقل الخفي والمسكوت عنه، الذي يراد من هذه الآليات أن تفعل فيه وتبنيه.

ولهذا فرغم أن النسق قد راح يخايل بأن هذا التغييب للإنسان وقمعه، إنما يرتبط بالقصد إلي إفساح المجال أمام فاعلية الله المطلقة، فإن ما ينطوي عليه من إحاطة وضع الله ذاته بالخطر بسبب هذا التغييب للإنسان[٥٣]، إنما يكشف عن قصد آخر يقوم من وراء هذا التغييب. والملاحظ أن النسق نفسه ومن خلال فلتات لسانه قد مضي يفضح هذا القصر الذي يسكت عنه ويلح علي إخفائه؛ والذي لم يكن، للأسف، إلا السعي إلي إطلاق القدرة للسلاطين والحكام المستبدين الذين لا يمكن أبداً أن يجدوا ما هو أفضل من الله يتلاشي الإنسان تحت وطأته؛ إفساحاً، في الظاهر، لمطلق قدرته. وإنتاجاً، في الباطن، لمجمل الشروط التي تجعل استبدادهم، لا مجرد شيء ممكن فحسب بل أمراً واجب الوجود وكلي الحضور.

والحق أن هذه التغطية بالله علي الاستبداد، إنما تجد ما يدعمها علي نحو كامل، في ما يقيمه النسق مع الغزالي أيضاً من رفع للفارق بين الله والسلطان، وإلي حد تكريس ضرب من التماهي ا لخفي بينهما، حيث "الحضرة الإلهية لا تفهم علي قوله إلا بالتمثيل إلي الحضرة السلطانية"[٥٤]. وإذا كان يبدو، هكذا، أن الغزالي قد أباح لنفسه استخدام منطق التماثل بين ما هو إنساني (الحضرة السلطانية)، وما هو إلهي (الحضرة الإلهية)، فإنه لا يبيح أبداً استخدام هذا التماثل حين يتعلق الأمر بالعلاقة بين العوام وغيرهم من أهل المعرفة والعلم، رغم أن الجميع ينتمون لعالم إنساني واحد، ويلح في المقابل علي تكريس ضرب من التفاوت الصارم الذي "لا ينبغي (معه للعامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع العجائز يلزم منه أن يخلو عنه خزائن الملوك. فقد خلق الناس أشتاتاً متفاوتين كمعادن

الذهب والفضة وسائر الجواهر، فأنظر إلي تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولوناً وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالي، وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية"[٥٥]. وهكذا فإنه فيما لا يتورع الغزالي عن تكريس التماثل بين الله والسلطان من جهة، فإنه يلح من جهة أخري علي تكريس التفاوت بين العوام وغيرهم من منتجي المعرفة ومالكيها؛ الذين يضيفون بهذا الإمتلاك للثقافة، رأسمالاً رمزياً يتواطأ مع الرأسمال الواقعي الذي يحوزونه أصلاً، وهو التواطؤ الذي كشف عنه الغزالي، دون قصد، حيث مضي يرفع الفارق بين خزائن الراسخين في العلم التي تغص بالمعارف والأسرار، وبين خزائن الملوك التي لا تعمر إلا بالنفائس والأموال. والحق أن كلاً من "التماثل" و"التفاوت" ليسا هنا مجرد مقولتين معرفيتين تلعبان دوراً في بناء النص، بل مقولتين سياسيتين تلعبان دوراً في بناء الواقع السياسي. إذ في حين يضع التماثل مع الله، السلطان فوق أي نقد أو مساءلة، فإن التفاوت يجعل العامي "معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية"؛ الأمر الذي يجعله مستوجباً للزجر والتنكيل علي الدوام.

وإذا كان يبدو هكذا- أن "التعريف" يتكشف، في قسميه، عن القصد إلي تغييب الإنسان وقمعه، فإن هذا القصد قد راح يتحقق بالفعل داخل النسق، عبر الإلغاء الكامل لقدرة الإنسان علي الفعل و المعرفة والتقييم، بل وحتي مجرد الكينونة والوجود. وهكذا فإنه إذا كان ثمة "برهان قاطع علي أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالي، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو مجال"[٥٦]، فإن هذا النفي لقدرة الإنسان علي الفعل، كان لابد أن يؤول علي صعيد الأخلاق إلي "المنع من أن يكون في العقل بمجرده طريق إلي العلم بقبح فعل أو بحسنه"[٥٧]، وإلي التأكيد إلي استحالة أي "معرفة" ضمن حدود إنسانية علي الإطلاق، حتي أن العلم يأمر من قبل "تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة"، لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، قد صار "غير منال ولا مدرك من جهة العقول، وأن الناس محتاجون في علم ذلك إلي سمع وتوقيف"[٥٨]. وحتي فيما يتعلق بقضايا يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل عن نشاط الإنسان وفاعليته في التاريخ مثل قضية الأسعار مثلاً، فإن القطع كان حاسماً بأن "السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه"[٥٩]، وأن السعر غلاءً أو رخصاً يكون من "قبل الله تعالي الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواعي علي إحتكاره"[٦٠]. وحتي فيما يتعلق بمجرد الوجود المادي للإنسان، فإنه قد أصبح ابتداءً من انحلاله إلي جواهر وأعراض لا تنطوي علي ما تتقوم به ذاتياً عرضة للتصدع والتفتت والإنهيار، وذلك من حيث يفتقر إلي أي مقوم داخلي أو باطني لوجوده ووحدته، ويبقي تقومه مستفاداً من الخارج فقط؛ وأعني من قدرة الله المطلقة التي تتجلي والحال كذلك في الإبقاء علي وحدة الجسم ووجوده[٦١].

والحق أن هذ ه الأنطولوجيا التي تنبني علي شمول الإرادة وكلية القدرة، وليس إطراء القانون، هي قناع في العمق لواقع سياسي واجتماعي ينبني بدوره علي شمول الإرادة وكلية القدرة؛ وأعني إرادة "المستبد" وقدرته التي تصبح آنئذ بديلاً لأي قانون ينتظم ممارسته في العالم.

وهكذا يؤول الأمر إلي تجريد الإنسان من كافة ملكاته وممكناته، ليبقي المتسلط وحده خير من يعرف وأصلح من يقرر. وأفعل من يوجد. ولسوء الحظ فإن رؤانا للعالم قد تشكلت وتبلور مخيالنا السياسي والاجتماعي ضمن هذا السياق؛ وعلي النحو الذي جعل منا كيانات نموذجية بإزاء أي نظام متسلط، لأنها لا تكتفي بقبول التسلط مفروضاً عليها فقط، بل إنها تستدعيه وتصنعه حين لا تجده. وهنا يجدر التنويه باستحالة الحديث عن أي حقوق للإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فاعليته في وعينا، لا علي نحو غير شعور به فحسب، بل والأهم علي نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية وعينا ذاته وتفسيرها. إذ يقتضي الأمر، أولاً، تحرراً من هيمنة مثل هذا الخطاب، وذلك بتفكيكه وزحزحته وكسر طوق قداسته برده إلي التاريخ الذي أنتجه، والإيديولوجيا التي وجهته.

ولقد دام هذا الخطاب "التراثي" ينتج التسلط ويغذيه إلي أن جاء وريثه "الحداثي" فإضطلع بإنتاج

المزيد من الآليات التي تطيل أمد بقائه. والحق أن ترتيباً معكوساً للعلاقة بين البنية المعرفية وسياقها الإيديولوجي هو ما يؤسس لإنتاج التسلط في الخطاب العربي المعاصر؛ وبمعني أنه إذا كان إنتاج التسلط يرتبط في الخطاب التراثي بتحويل النسق المهيمن فيه لنفسه إلي بنية معرفية خالصة تتنكر للتاريخ وتتسامي علي الإيديولوجيا، فتحوز عبر هذا التنكر والتسامي، كل سمات الإطلاق والقداسة، وبالشكل الذي تتمكن معه من التماهي مع الحق الخالص واقصاء كل ضروب الاجتهاد الأخري التي تقترن بالإنحراف والابتداع، فإن إنتاجه (أي التسلط) في وريثه "الحداثي" يرتبط، في المقابل، بوضعه لنفسه كفضاء تتناثر فيه روئ إيديولوجية عديدة عن التقدم والنهضة تتفق، بدورها، في الجهل والتنكر للسياق الإبستمولوجي الذي أنتجها. وهكذا ينتج الخطاب التسلط: مرة بأن يضع نفسه كإبستمولوجيا تتنكر للإيديولوجيا المنتجة لها، ومرة أخري بأن يضع نفسه كإيديولوجيا تتنكر للإبستمولوجيا المنتجة لها.

فقد أظهر الخطاب العربي المعاصر وهو خطاب الإيديولوجيا بإمتياز، تناطحاً بين منظومات إيديولوجية شتي رأت كل منها في نفسها المخرج الأوحد للواقع من أزمة جموده وتخلفه، لكنها جميعاً -والوضع الراهن خير شاهد- أخفقت في تجاوز هذه الأزمة، لأنها جاءت مفروضة علي الواقع من خارجه ودون أن تكون نتاجاً لتطور وتراكم يلحقان بنيته الداخلية. وهذا الفرض علي الواقع من خارجه يعني إننا مع كل تيارات الخطاب بإزاء حل لأزمة مستعارة وفقط يأتي التباين بين تيار وآخر داخل الخطاب من تباين مصدر الإستعارة؛ وأعني أنه إذا كان الإسلاموي يستعير تجربة أسلافه العظام، فإن الليبرالي ينقل عن روح القوانين وتراث الليبرالية الأوروبية، وأما الماركسي فإنه لا يتميز عن سابقيه إلا باستعارته لنص مغاير. وهكذا الجم يع مريدو وطريقة واحدة دون أدني وعي بتباين السياقات التاريخية والمعرفية بين النموذج المستعار والواقع المستعار له. وإذن فإنها ابستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة المعطاة، تهيمن علي عقل الخطاب عند إنتاجه لأي معرفة بواقعه؛ وهي معرفة لا يمكن إلا أن تكون معرفة ز ائفة لأنها لا تبدأ من الواقع لتصعد منه إلي نموذجه عبر ضروب من التحليل والفهم، بل تبدأ من نموذج جاهز ثم تهبط منه إلي الواقع، فتبدو ومع التجاوز بالطبع أشبه بالوحي يتنزل بالأمر والنهي. وفي هذا التنزل علي الواقع من خارجه يكمن الجذر الأعمق للتسلط والاستبداد. إذ المعرفة، هنا، لا تري الواقع حقلاً تتبلور فيه وتنطلق منه ثم تعود إليه في مراوحة مستمرة لا تنتهي، بل تراه مجرد موضوع لابد أن ينصاع لشروطها ولو بالقسر وهي تريده ليبرالياً تارة، وماركسياً تارة، وسلفياً تارة أخري، وحين يستعصي الواقع علي الإنصياع لما تريد لأنها لم تنصع، بدورها، لمنطلق تطوره الخاص، فإن تسلطها عليه بالسخرية والرفض يكون ردها الأوحد. ولهذا فإن "التنكيت والتبكيت" كانا علي الدوام جزءاً من بنية الخطاب العربي المعاصر الذي عجز عن النفاذ إلي الواقع والتأثير فيه، فإنطلق يسخر ويتهم، لعله يبرأ ب ذلك من شقاء وعيه وتناقضه.

والعجيب أن هذا النفي الذي أنتظم العلاقة بين النماذج داخل الخطاب وبين الواقع خارجه، قد أنتظم العلاقة بين هذه النماذج نفسها أيضاً؛ بمعني أن كل واحد منها قد راح يؤسس وجوده علي نفي الآخر وإقصائه. فقد تحولت النماذج داخل الخطاب وبسبب تنكره المزدوج لكل من تاريخها الذي أنتجها، ولتاريخ واقعه كذلك إلي كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها أن يحتفظ بوجوده الخاص في هوية مغلقة، ومن دون أن يتفجر في هوية عينية واحدة يضحي فيها كل نموذج بوجوده الخاص في إطار وحدة أشمل، يحتفظ فيها كل نموذج باختلاف... عن الآخر، ولكن مع ملاحظة أن اختلافه، هنا، لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية تحتويه وتتجاوزه في آن معاً. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تتفجر في محيطها نماذجه، فتثريه بتنوعها وتغنيه بإختلافها، إلي ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخا ص . ولقد كان لزاماً أن يسعي كل نموذج، في سياق تأكيده لوجوده الخاص، إلي نفي وإزاحة كل ما يزاحمه من نماذج تسعي، بدورها، إلي تأكيد وجودها الخاص علي ساحة الخطاب، حتي لقد تحول الخطاب إلي مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفي الآخر وإزاحته. وضمن هذه السياق التناصري للنماذج (ليبرالية واشتراكية وقومية وسلفية... إلخ)، فإن الخطاب لم يفعل إلا أن راح يتوهم

إمكان أن يصالح بينها ويوفق. لكنه أبداً، وعلي مدي تاريخه، لم ينتج توفيقاً، بل أنتج وعلي الدوام تلفيقاً. إذ الحق أن نماذج مضطرة بسبب طابعها الصوري المجرد الناتج عن انفصالها عن الواقع إلي أن ينفي كل منها الآخر، لا يمكن أن يقوم بينها أي توفيق، بل لا شيء سوي التلفيق.

والحق أن طريقة الخطاب في إنتاج المعرفة (بكل من واقعه ونماذجه)، والتي تعد من بقايا الممارسة التراثية للعقل الفقهي في إنتاجه للمعرفة قياساً لفرع علي نموذج جاهز هو الأصل، لا تقوم إلا علي افتراض الفكر مطلقاً خارج أي تحديد زماني أو مكاني. وبالفعل فإن عقل الخطاب قد راح يري في الأفكار انساقاً تهيم في الفضاء بلا تاريخ أو سياق، فتصور تبعاً لذلك إمكان غرسها طوعاً أو كرهاً في سياقه الخاص. ومن هنا فقط، راح الخطاب يسعي إلي استعارة الأفكار الأوربية عن الليبرالية والتنوير هادفاً إلي غرسها في سياقه التاريخي المغاير، وحين لم يطاوعه الواقع وكان ذلك لازماً علي أي حال فإنه قد انتهي تاريخياً إلي أن سلم مقاليد أموره للعسكر يسعون للغرس كرهاً وقهراً. وهكذا إنتهت الليبرالية في العالم العربي إلي التنكر لأصولها، والحق أنها لابد أن تنتهي هكذا، لا لنقص في إخلاص الليبراليين عندنا، بل لإستحالة استعارتها بصورة نموذج جاهز يفرض علي الواقع من خارجه، وحين أخفق العسكر أيضاً في هذا المسعي، فإن الأمر قد انتهي في العالم العربي، أو يكاد، إلي ردة سلفية تسعي بدورها وطوعاً أو كرهاً أيضاً إلي استعارة وغرس نموذجها السلفي المضاد. ورغم النفور المتعاظم لهذا النموذج، فإن مصيره لن يكون أبداً افضل من مصائر سابقية، إذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعارة ذاتها كأداة لإنتاج معرفة زائفة بالواقع. ولكن ذلك لا يعني التفكير بطريقة حرق المراحل في إمكان القفز علي هذه المرحلة التي يسعي فيها النموذج السلفي للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة العقل العربي علي تحاوز مرحلة التفكير طبقاً لنموذج ة الأمر الذي يبدو أنه غير قابل للتحقق إلا بعد أن يتبدي له إخفاق آخر نماذجه الجاهزة؛ أعني النموذج السلفي. فعندئذ فقط سيدرك العقل ضرورة التحرر من ابستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة؛ هذه الإبستمولوجيا التي يبدو وكأن التسلط والعنف هما أهم ثوابتها البنيوية، وذلك من حيث تأبي الإنصياع لمنطق الواقع وتصر فقط علي ضرورة إنصياعه وخضوعه لشروط نموذجها المعطي إن طوعاً، وإن قهراً. ولعل تجاوز التسلط يكون، ضمن هذا السياق، مشروطاً بتجاوز هذه الإبستمولوجيا للإستعارة والاتباع إلي أخري للخلق والإبداع. إنه إذن ليس عملاً سياسياً، بقدر ما هو فعل معرفي يتحقق بتحرير العقل أولاً من هيمنة أبستمولوجيا النماذج الجاهزة، سعياً إلي تكريس قدرته علي التنظير للواقع علي نحو مباشر، وليس بتوسط نموذج. والحق أن ذلك لن يتحقق إلا عبر نقد للعقل السائد في محيط الخطاب، نقداً معرفياً يستهدف تفكيك وخلخلة آليات إنتاجه للمعرفة، وليس نقداً إيديولوجيا مارسته كثيراً فيالق الإيديولوجيين العرب، ومن دون كثير جدوي، لأنها لم تستطع الإفلات أبداً في طريقة إنتاجها لنقدها من أحابيل ما تنتقد.

استخلاص أخير

من هنا إذن؛ أعني من خطاب تراثي استحال فيه التسلط إلي ثابت بنيوي لا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب لذاته، ومن خطاب عربي معاصر لا يعرف إلا النبذ المتبادل بين نماذجه وتشكلاته الإيديولوجية، يأتي غياب كل ما هو ديمقراطي وإنساني من واقعنا الراهن. ومن دون الوعي بذلك الذي يؤسس، في العمق، لهذا الغياب توطئة لخلخلته وزحزحته فإنه لا سبيل البتة للحديث عن أفق لتطور ديمقراطي وإنساني في العالم العربي.

وهكذا فإنه لا سبيل لتطور ديمقراطي أو إنساني في العالم العربي إلا عبر تحليل وتفكيك الجذور التراثية للتسلط من جهة، وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخري؛ تلك الأزمة التي تتجلي في اكتفائه بمجرد الإستهلاك الإيديولوجي لمفاهيم النهضة كالحرية والديمقراطية وغيرها والعجز عن إنتاجها معرفياً في حقله الخاص، ولقد بدا أنه لا سبيل للوعي بما يؤسس لهذه الأزمة إلا عبر

ضرب من الحفر المعرفي يتجاوز تبدلات الأشكال الإيديولوجية عند سطح الخطاب إلي ذلك الثابت القار خلفها، ينتظمها ويتحكم في حركة تطورها وتدهورها. إذ الوعي بذلك الثابت العميق هو نقطة البدء في عمل يتوجه إلي اجتثاث كل ما يحول دون إنتاج الديمقراطية وغيرها من مفاهيم النهضة في بنية الثقافة السائدة. ولعل عملاً كهذا هو، بالطبع، أكثر جدوي من مجرد الدعوة السياسية، علي أهميتها بالقطع، إلي بناء المؤسسات السياسية والدستورية في الواقع. إذ الحق أن الجذر المؤسسي للتسلط يقوم، لا في الواقع، بل في بنية ثقافة لا تعرف إلا النفي والإزاحة والاقصاء، وليس النقد والتفاعل والإستيعاب؛ الأمر الذي يعني ضرورة التفكيك المعرفي للتسلط في وعي الخطاب، بل وحتي لا وعيه، وليس في مجرد الواقع. ومن دون شك فإن عدم إنجاز هذا التفكيك للتسلط فيما هو معرفي، سيظل حائلاً دون تبلور ديمقراطي وإنساني أصيل.

وتبعاً لذلك فإن أزمة الديمقراطية في العالم العربي ليست أزمة تنظيمات أو وثائق سياسية ودساتير، بقدر ما هي أزمة ثقافة لا تنتج غير التسلط. ومن هنا فإن أي تطور ديمقراطي أصيل يبقي مشروطاً، لا بمجرد النقد السياسي الذي تمارسه فصائل المعارضة للأنظمة السياسية المستبدة في عالمنا فحسب، بل وبضرب من النقد لثقافة الاستبداد ذاتها وهو الأهم. فدون هذا النقد الأخير لن ينتج الخطاب غير التسلط والاستبداد، حتي وهو يفكر في الديمقراطية.

وهكذا فإن الأفق الوحيد الممكن لتطور ديمقراطي وإنساني في العالم العربي يبقي أفق الثقافة لا السياسة.

الهوامش

(١) وإذا كان العرب قد دخلوا بهذا السؤال المركزى الذى صاحبته وانتثرت إلى جواره جملة أسئلة أخرى عن التراث والهوية والعقلانية والحرية والديمقراطية وغيرها، إلى القرن العشرين أيضاً، فإن يبدو - لسوء الحظ - أنهم لايدخلون إلى القرن القادم (الحادى والعشرين) بذات الأسئلة فقط، بل وبنفس إجاباتها أيضاً، وذلك بالطبع بعد أن يدخلوا عليها كل مايتيسر لهم من ضروب الزخارف والزركشات الحداثية، وحتى المابعد حداثية.

(٢) على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٥ ص٢٢.

(٣) وهنا جاء تبلور المشكل الأساسى لخطاب النهضة، كمشكل سياسى لامعرفى.

(٤) خير الدين التونسى: أقوم المسالك فى معرفة خير الممالك، تحقيق معن زيادة، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٨٣، ص ١٩٣، ولسوء الحظ، فإن هذه القراءة بشروط نهضة أوروبا فى مجرد التنظيم السياسى تكاد أن تكون شكلية، بل ومغلوطة على نحو تام، وذلك فيما يبدو أنه تأثير الوجه الذى تعرفوا منه على أوروبا جيشاً واسطولاً، ونظاماً سياسياً ومصنعا، وكان الفكر فى الخلف من ذلك كله، متوارياً لايلتفت إليه أحد على النحو الذى يستحق. وهكذا راحوا يقرأون شروط نهضة أوروبا فى مجرد السياسة، وليس فيما وراءها من ثقافة حداثية استطاعت خلخلة السائد والمستقر من المواريث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة. ولهذا فإنهم راحوا يقرأون شروط نهضتهم فى مجرد السياسة أيضاً، وبالطبع فإنها كانت السياسة بالمعنى البائس، وأعنى من حيث كونها مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ووثائق براقة فارغة، وليس بإعتبارها التكثيف الأعلى لجملة النشاطات الثقافية والروحية التى ينظمها التطور الخاص للواقع.

(٥) وبالرغم من ذلك فإن البعض لم يزل للآن يختزل المأزق الديمقراطى العربى فى مجرد بناء وإستكمال مؤسسات المجتمع المدنى.

(٦) سلامة موسى: ماهى النهضة؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٠٤.

(٧) على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (سبق ذكره)، ص ١٩٩.

(٨) أفاض الفلاسفة الألمان - وعلى الأخص هيجل وإشبنجلر، رغم تباينهما - فى الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ فى حين يتبنى هيجل فى هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية فى مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن اشبنجلر يراه - كالموناد عند ليبنتز - مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث أن كل حضارة تعبير عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى، تمام الإختلاف، فى جوهره وإسلوبه وممكنات وجوده، أنظر لهيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، حـ ١، "العقل فى التاريخ"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٦١ - ١٦٢، واشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيبانى، (دار مكتبة الحياة) بيروت ١٩٦٤، ٣ أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة. ولابد هنا من ملاحظة أن هذه الروح لاتمثل وجوداً متعالياً على التاريخ، بحيث تبدو مجرد معطى مطلق، مُلقى من الخارج ومفروض مسبقاً، بقدرما تتبلور فى التاريخ - وإن فى واحدة من لحظات تبلورها على الأقل - ثم تستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لفعالية العملية التاريخية على نحو مباشر. لكنه.. وحتى مع التجاوز عن الأصل الأنطولوجى لهذه الروح، فإنه لا إدراك لها أبداً خارج التاريخ، الأمر الذى يعنى أنها لا تنفصل - إن وجوداً أو إدراكاً - عن تاريخها أبداً.

(٩) حسن حنفى: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ط٣، ص ١٣١. ويبدو - لحسن الحظ - أن ذلك يمثل مبدأ مطلقاً، إذ «الدين هو المجال الذى تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفاً لما تعتقد أنه الحقيقى.. وبوصفه النفس المتغلغلة فى كل شئ جزئى، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب» أنظر: هيجل: "محاضرات فى فلسفة التاريخ، حـ١ (سبق ذكره)، ص ١٥٨.

(١٠) ج. سارتر: الوجود والعدم ترجمة عبد الرحمن بدوى (منشورات دار الآداب - بيروت) ط١، ١٩٦٦، ص٤٣.

(١١) لعله يلزم التأكيد على أن الإكتمال، موضوع النقد هنا، هو بالطبع ما يخص التأويل، لاالتنزيل. إذ الحق أن ثمة مفارقة ينطوى عليها الوحى بما هو «تنزيل» من «مفارق»، يستهدف التأثير فى «التاريخى» تتأتى من إنغلاق واكتمال «التنزيل» فى مقابل انفتاح ولاتناهى «التأويل»، حيث التأثير فى التاريخ فى حاجة، على الدوام، إلى فعل تأويلى منفتح وخلاق، وإذن فإنها مفارقة «الوحى» التى تجعله ينطوى على الإكتمال والإنفتاح فى آن معاً، أو تجعله بناءً منطوياً على الهوية والإختلاف معاً.

(١٢) ولعل فى ذلك ما يؤدى إلى ترسيخ أساس نظرى للإختلاف، يسمح بقبوله كمبدأ أصيل فى عالم الممارسة، وهو مايعد التوطئة اللازمة لتكريس مبدأ «التسامح» الذى يعد شرطاً لازماً لبناء عالم إنسانى حقيقى.

(١٣) وإذ لاينطوى الوعى السلفى الراهن، فى مصر وغيرها، إلا على مجرد التكرار الممل للوحى، فإن ذلك يكشف عن تصوره للوحى هوية مغلقة لاتحيل إلا إلى نفسها، ولسوء الحظ فإن هذا الوعى لايرى فى تصور الآخرين للوحى هوية تنفتح على العالم فتسعه وتتسع به فى آن معاً، مجرد تصور آخر ممكن للوحى، بل يرى فيه ما يدنو من إنكاره. والحق أن الأمر لايتعلق، فى العمق، بالتباين بين تصورين أحدهما يقبل الوحى والآخر ينكره، بقدر مايتعلق بالتباين بين علاقتين مع الوحى، إحداهما تكتفى بمجرد استهلاكه وتكراره، فى حين تطمح الأخرى إلى ابداعه وإعادة انتاجه ضمن شروط مستجدة.

(١٤) ابن عربى: فصوص الحكم. بشرح القاشانى، (مكتبة الحلبى مصر)، القاهرة ط٢، ١٩٦٦، ص١١-١٢.

(١٥) وبالطبع فإنها مفارقة «الحاكمية» التى تنتهى، والحال كذلك، إلى إهدار فاعلية الوحى، وذلك من حيث تبتغى تكريس هيمنته الشاملة، وهو الإهدار الذى يأتيها من نفى الإنسان وتغييبه. إذ الإنسان يعد جزءاً من صميم بنية الوحى، لابما هو مجرد قصد له، بل - والأهم - بإعتباره أداة حياته الحقة فى التاريخ. ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام

«عليّ»، عندما أثيرت مسألة «الحاكمية» للمرة الأولى أثناء حرب صفين، بعد أن رفع خصوم الإمام القرآن على أسنة الرماح، ودعوا إلى "تحكيم كتاب الله"، وأندفع بعض أنصار الإمام. وقد خدعتهم الحيلة. يرددون نفس الدعوى. فما كان من الإمام إلا أن راح ينبه أصحابه إلى أن القرآن إنما «هو خط مسطور بين دفتين لاينطق، إنما ينطق عنه الرجال»، وكان يعنى بالطبع، أنه مامن حضور للقرآن فى العالم إلا من خلال الإنسان وبه.

(١٦) وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أن هذه الضروب نفسها من الإبداع النظرى تحدد بنوع من الممارسة الواقعية القائمة، وإن عبر السعى إلى تجاوزها فى الأغلب.

(١٧) ومن حسن الحظ أن ذلك تحديداً، هو ماينتهى إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظّريها الكبار، وأعنى الفارابى وابن خلدون خاصة. إذ الدولة، عندهما، تبدو تجلياً للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعهما، ومن هنا تمايزها عن دولة - المدينة اليونانية بما هى تحقق لفكرة حضارية مغايرة. ولهذا فإنه بالرغم من انفتاح الفارابى خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن مدينته الفاضلة تحتفظ بتمايزها عن جمهورية أفلاطون، وذلك لتمايز الفكرة الحضارية التى تنطوى عليها كل منهما. ومن هنا أيضاً تمايزها عن الدولة العربية الراهنة، بما هى مجرد شكل سياسى مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتدجينه.

(١٨) هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، جـ١، (العقل فى التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر). القاهرة ١٩٨٠، ص ١٥٦، ولكن لاينبغى أن يُستفاد من ذلك أن الدولة هى خالقة هذه العناصر، وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى "أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها"، (المصدر السابق، ص ١٥٩)، وإذن فإن الدولة تحقق هذه العناصر، بمثل ما تتحقق وتتحدد بها أيضاً، وذلك فى جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

(١٩) فإذا ارتبط التبلور التاريخى بإنتقال الإنسان من حالة الوجود الطبيعى إلى حالة الوجود الاجتماعى والسياسى المنظم عبر العقل، فإن ذلك يؤكد على أن «الدولة» هى الأصل فى التكوين التاريخى للعالم. وبالطبع فإن الأمر نفسه ينطبق على «الإمامة» التى استطاعت بدورها أن ترتفع بالإنسان، فى شبه الجزيرة، من حالة الوجود الطبيعى فى «قبيلة» إلى حالة الوجود الاجتماعى والسياسى المنظم فى «دولة»، ورغم أن «القبيلة» قد ظلت فاعلة، وبقوة، فى بناء هذه الدولة، فإنها لم تعد، هنا، وجوداً مستقلا وحاضراً بذاته، بل راح يتجلى حضورها من خلال «الدولة» فقط.

(٢٠) ولعل كون الإمامة هى الأساس لكل هذا النشاط الإبداعى يتأتى من خلال إنسراب البنية التى تبلورت فى حقل معرفى أساساً من الإنشغال بمعضلة الإمامة، إلى كافة الحقول المعرفية الأخرى التى أبدعتها الثقافة. فقد كان الإنشغال بالإمامة هو الجذر الذى انبثق منه التعين النظرى الأول للوحى فى (علم الكلام)، وهذا العلم هو الحقل الذى تبلورت فى فضائه الصياغة الأكمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها، الأمر الذى راحت معه كافة الممارسات الإبداعية فى الحقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقه وبلاغة تفسير وغيرها) تتوجه تأكيداً لإنتمائها إلى نفس الثقافة - إلى البحث عن أسانيد نظرية من علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

(٢١) رغم أن الإمامة التى يقترن بها التأويل، على هذا النحو من العمق، تتجاوز كونها مجرد سياسة، فإن كون السياسة لاتغيب عنها رغم كل شىء، يحيل إلى الرابطة الجوهرية التى عرفتها الثقافة العربية (تراثية وحداثية) بين الثقافة والسياسة، وإلى حد أن مسار الواحدة منها يكاد أن يكون نفس مسار الأخرى.

(٢٢) فإذ اتجه (ابن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلا: "نحن ضربناكم على تنزيله، واليوم نضربكم على تأويله". نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط٢، القاهرة ١٩٦٦، ص٤١٢، فإنه كان يكشف بذلك عن أن الإمامة (أو الخلافة)، كأصل النزاع فى صفين، هى المظهر، وأن التأويل هو الجوهر، ولكن من دون أن يعنى ذلك لاجوهرية المظهر، لأنه لا يتحدد بالمضمون أو الجوهر فقط، بل يحدده أيضاً. فالأشعرية، مثلاً، كجوهر تأويلى لسلطة ما (هى السلطة التى سادت أبداً)، لم تكن تحدد السلطة (كمظهر لها) فقط، بل وتتحدد بها كذلك. ومن هنا وحدتهما معاً، أعنى الإمامة والتأويل بالطبع.

(٢٣) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، طبعة مصر، ١٣٢٦هـ، ص١٩٣. والحق أن هذا الوجه التأويلى للإمامة يتضاءل . وإلى حد الغياب أحياناً - فى النصوص السنية. ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذين اختزلوا الإمامة فى مجرد التأويل، بل وبما حدث من الإنقطاع الذين تكرس مع ولاية معاوية بين «الأمراء والعلماء»، حيث "كان الأمراء - حسب ابن العربى - قبل هذا اليوم، وفى صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فإطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً، والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر" نقلا عن: محمد عابد الجابرى: العقل السياسى العربى، (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت. ط١، ١٩٩٠، ص٢٣٤. ولعل دلالة هذا الإنفصال بين العلماء والأمراء تتمثل، لافى الإنفصال المطلق بين الإمامة والتأويل، بل فى الإشارة فقط إلى إمكان عدم تواجدهما فى شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذرى الذى عرفه المجتمع العربى الإسلامى، ودولته مع معاوية. (أنظر: المصدر السابق، ص٢٣٥). ولعل ذلك ما يؤكده إصرار الشيعة - فى المقابل - على توحيد الإمامة والتأويل فى شخص واحد، كجزء من تأسيسهم، بالطبع، بنموذج «دولة التنزيل»، حيث يتوحد فى شخص الرسول (صلعم) الإمارة والعلم معاً. ومن هنا ضرورة أن يتوحد فى «دولة التأويل» - بما هى إمتداد لدولة التنزيل عن الشيعة - الإمامة والتأويل فى شخص واحد. بينما لايشترط ذلك عند أهل السنة، وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

(٢٤) ومن المفارقات أن ثمة، لابن قتيبة نفسه نصاً يختزل الإمامة فى مجرد كونها سياسة فقط، وأعنى به نصه الشهير «الإمامة والسياسة».

(٢٥) ولعل ذلك هو مأزق الدولة التى يسعى السلفيون فى مصر وغيره إلى تكريسها عبر الفرض القسرى للمبدأ السلفى على الدولة من الخارج.

(٢٦) وبالطبع فإننى أعنى دولة «آل عثمان»، التى لم تعرف شيئاً تقدمه للإسلام، على مدى القرون، إلا مجرد القوة تحميه

بها. والحق أن الإسلام لم يكن، على مدى هذه الفترة الطويلة، فى حاجة إلى القوة فقط، بقدر ماكانت حاجته ماسة إلى ضخ الدماء فى شرايين حضارته الشاحبة، وذلك عبر تطوير مبدأ الوحى وإغنائه. وهنا لم يكن «آل عثمان». الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والإستحواذ، ودونما أى سند من حضارة أو تراث. يملكون البتة شيئاً يقدمونه للإسلام.

(٢٧) إذ «الدولة فى البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة فى أنها تعتمد فى إستمرارها على طبيعة علاقاتها مع المراكز أكثر مما ترتكز على مجتمعها» أنظر: على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص١٩٩. ولعل ذلك يرتبط بظروف نشأة البورجوازيات أو النخب العربية، التى كان بيدها مهماز النهضة والإستقلال، فى عصر تحول البورجوازية الأوروبية إلى الإمبريالية، وذلك مافرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولاً إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعها كله محكوما بهذا الهم لاغيره، حتى لقد لاح للبعض أن «تاريخنا القومى الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعمارى، وتاريخ إعادة وتجديد جلدها وشكلها حسب تطور هذا النظام». أنظر: برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، (مؤسسة الأبحاث العربية)، بيروت ط٤، ١٩٨٦، ص٤٨.

(٢٨) أنظر: على مبروك: مساهمة فى التحليل المعرفى للعنف السياسى، (كتاب قضايا فكرية)، العدد ١٣، ١٤، (الأصوليات الإسلامية)، أكتوبر ١٩٩٣، ص ٤٢٠ - ٤٢٦.

(٢٩) وهكذا فإن حجراً ما أو قطعة من المعدن أو الخشب هى مجرد شئ بلا هوية أو معنى، ولكنها حين تتشكل طبقاً لمبدأ روحى ما، لاتصبح حجرا أو قطعة معدن، بل تشكيلاً يجسد روح حضارة أو نظام ثقافة ما.

(٣٠) وهكذا رغم أن السياسة تتحدد بالثقافة، فإنها تحددها كذلك.

(٣١) محمد عابد الجابرى: تكوين العقل العربى، (دار الطليعة للطباعة والنشر) بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ٣٤٦.

(٣٢) بل إنه إذا كان هذا التحول قد انبثق فى الإسلام، بعد أن تبلورت حوله سلطة تحكم باسمه، وتمارس أقسى ضروب القمع العقلى والسياسى حتى لقد آلت إلى ضرب من الإغتراب المادى والروحى للإنسان فى العالم. فإن هذا التحول يبدو عاماً وشاملاً، وذلك من حيث قدم «هيجل» تحليلاً لظاهرة التحول هذه يتعلق بالديانة المسيحية، فى كتابه «وضعية الديانة المسيحية»، وفيه رد «هيجل» تحول المسيحية من دين لامجال فيه لإغتراب الإنسان عن ذاته إلى مذهب كهنوى جامد أى تحول المسيحية إلى (سلطة تحقق أهدافها عن طريق خنق كل حرية للإرادة والعقل. ولهذا جعل هيجل "مهمة جيلنا (وإذا كان يقصد جيله، فإنها مهمة جيلنا أيضاً) أن يضطلع بجمع الكنوز التى بعثرها أسلافنا لحساب السماء"، وذلك عبر تقويض ما هو كهنوتى وجامد فى المسيحية. أنظر: محمود رجب: الاغتراب، (دار المعارف بمصر)، ط٢، ١٩٨٦، ص ١٢٤ - ١٢٧ - ٣٢.، وزكريا إبراهيم: هيجل، (مكتبة مصر) القاهرة ١٩٧٠، ص ٤٤ - ٤٥.

(٣٣) فقد صار ابن خلدون إلى "أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره. إلا أن الحاجة فى أول الدولة إلى السيف مادام أهلها فى تمهيد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم فى تلك الحال خادم فقط منفذ للحكم السلطانى، والسيف شريك فى المعونة.

وكذلك فى آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرنا، ويقل أهلها بما ينالها من الهرم الذى قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الإستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم فى حماية الدولة، والمدافعة عنها كما كان الشأن أول الأمر فى تمهيدها، فيكون للسيف مزية على القلم فى الحالتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً. وأما فى وسط الدولة فيستغنى صاحبها بعض الشئ عن السيف لأنه قد تمهَّد أمره، ولم يبق همه إلا فى تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له فى ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهملة فى مضاجع اغمادها، إلا إذا نابت نائبه أو دُعيت إلى سد فرجة، وما سوى ذلك فلا حاجة إليها. فتكون أرباب الأقلام فى هذه الحالة أوسع جاهاً و أعلى رتبة، وأعظم نعمة وثروة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً، وفى خلواته نجيّا (أى مسامراً) لأنه (أى القلم) حينئذ آلته التى بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر فى أعطافه، وتثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم مُبعدين عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم من بوادره». ابن خلدون: المقدمة، حـ ٢ (دار نهضة مصر)، القاهرة، ط٣، بدون تاريخ، ص ٦٩٥ - ٥٩٦. وإذ يبدو ابن خلدون، هكذا، نموذجاً للمثقف الذى يرى فى الثقافة مجرد مطية لصاحب الدولة يمتطيها حين يشاء، فإن الغريب حقاً أن ثمة من الحكام أنفسهم من كان أكثر وعياً بالدور الذى يلعبه المثقف للسياسى، فهذا «نظام الملك». الوزير العباسى المشهور. نموذج (للسياسى) الذى يعرف القيمة الكبيرة (للمثقف) الذى كان «الغزالى». فإذ كان من جملة ما سعى به البعض ضده عند السلطان، " أن قال للسلطان عنه أنه ينفق فى كل سنة على الفقهاء والصوفية والقراء (وهم مثقفو العصر) ثلاثمائة ألف دينار، ولو جَّيش بها جيشاً لطعن بها باب القسطنطينية فإستحضر السلطان نظام الملك الوزير وإستفسره عن الحال. فقال: يا سلطان العالم.. إنك تنفق على الجيوش المحارية فى كل سنة أضعاف هذا المال، مع أن أقواهم وأرماهم لاتبلغ رميته ميلاً ولايضرب سيفه إلا ما قرب منه. وأنا أجيش لك جيشاً تصل من دعائهم سهام إلى العرش لايحجبها شئ من الله". أنظر: صدر الدين على الحسينى: أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق محمد نور الدين، (دار اقرأ) ط٢. بيروت ١٩٨٦، ص ١٤٠ - ١٤١.

وهكذا "فقد كان الحكام بحاجة ماسة إلى تقريب العلماء وتكريمهم، ليؤيدوا سلطانهم الدنيوى بسلطان العلماء الروحى". أنظر: أحمد الشرباصى: الغزالى والتصوف الإنسانى، (دار الهلال)، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٣.

(٣٤) ولعل سيادة هذا النمط من التفكير «النقلى» تتأتى من أن «النقل» كان الآلية الجوهرية التى إشتغل بها العقل الإسلامى طوال حقبة ممتدة، وحتى اللحظة المركزية فى تشكل الثقافة الإسلامية، أعنى لحظة التدوين، بل وأثناء

هذه اللحظة وحتى بعدها. إذ الحق أن معظم العلوم التأسيسية فى الثقافة، والتى كان يتشكل فيها العقل بمثل ما كان يشكلها، قد راحت تتبلور أساساً حسب هذه الآلية «النقلية»، حيث "المؤلفون فى «التفسير» فى ذلك العصر (كانوا) يعتمدون على نقل ما روى من تفسير الآيات عن الصحابة والتابعين، فإن زادوا شيئاً فترجيح أحد هذه الأقوال، وكذلك الشأن فى «الحديث»، أهم ما يشغل المحدث جمع الأحاديث وإمتحان أسانيدها (رواتها ونقلتها) لمعرفة جيدها من رديئها وهكذا، ومثل ذلك يُقال فى علم اللغة والأدب، إذ هما تأثرا بالعلوم الدينية، ونمط الرواية فيهما هو نمط الرواية فى الحديث، فاللغوى يروى ما سمع من العرب، أو يرى ما سمع من علماء شافهوا العرب وهكذا، والأديب يروى ما سمع من إعرابى أو عالم، وكثيراً ما يذكر السند كما يذكره المحدث مثل الذى نرى فى كتاب الأغانى". أنظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، حـ٢ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة. ١٩٩٨، ص١٦. وإذ يبدو هكذا، أن النقل - يمثل الآلية الجوهرية تشكلت بها الثقافة، فإن ذلك ما يبرر مركزيته داخلها.

(٣٥) إذ الحق أن آلية التفكير النقلى، كانت تلائم تماماً وضعاً تاريخياً واجتماعياً، راح يقصد إلى تثبيت الأوضاع القائمة لصالح الأجنحة المتميزة اجتماعياً وإقتصادياً من قريش، والتى حسمت الأمر لنفسها على نحو نهائى منذ الفتنة، وراحت تسعى إلى تثبيت دعائم سلطتها من خلال أنظمة الثقافة. والحق أنه يلزم التأكيد هنا على أنه فيما يكون (العقل»، خصوصاً حين يتسلح بالنقد هو آلية نفى القائم وتقويضه، فإن نقيضه (النقل)، فى المقابل، يكون آلية تثبيت هذا القائم وتكريسه.

(٣٦) والحق أن أولوية «التوحيد» على «العدل» عند القاضى عبد الجبار، تتجاوز ما صار إليه البعض من أن «قيمة التوحيد أعلى من قيمة العدل».أنظرتصدير: أحمد فؤاد الأهوانى لكتاب القاضى: شرح الأصول الخمسة، نشرة عبد الكريم العثمان (مكتبة وهبة)، القاهرة ١٩٦٥، ص١٠ إلى أن تكون نتائج الأشعرية المبكرة للقاضى، الذى كان فى ابتداء حاله يذهب فى الأصول مذهب الأشعرية". أنظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزله من كتاب «المنية والأمل»، تصحيح توما أرنولد، (دار صادر)، بيروت ١٣١٦هـ، ص ٦٦. ولعل ذلك يعنى أن الأشعرية المبكرة للقاضى عبد الجبار لم تفارق تماماً بناء تفكيره، بل تخفت داخل لاوعيه المعرفى، وراحت تنتقم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل عنده، وحتى على بناء المضمون أحياناً. ولابد، هنا، من ملاحظة أن الأمر فيما يتعلق بإنسراب الآليات الأشعرية إلى الاعتزال يتجاوز «الشخصى» إلى «الموضوعى»، وأعنى أنه يتجاوز ما هو خاص بالأشعرية المبكرة للقاضى، إلى شروط الحصار الأشعرى للاعتزال، والتى دفعته - لاواعياً - إلى تبنى آلياته.

(٣٧) أنظر قراءة أوسع لظاهرة الإنسراب المعرفى إلى الخطابات المناوئة فى: على مبروك: السياسة والتاريخ، الخطاب التاريخى فى علم العقائد (دار التنوير) بيروت (تحت الطبع)، الفصل الرابع بالذات، الذى يتابع، فى أحد جوانبه، ظاهرة الإنسراب الأشعرى إلى خطابات الفرق المعارضة، وبالذات الشيعة والمعتزلة. وكذا: الأنكسار المراوغ للعقلانية من ابن رشد إلى ابن خلدون، فى (ألف) مجلة البلاغة المقارنة، الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، لعدد ١٦، ١٩٩٦، عن (ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب)، ص ٨٩ - ١١٥.
حيث الأمر يتعلق بمتابعة ظاهرة الإنسراب نفسها فيما يُعرف بالخطابات الأكثر عقلانية عن ابن رشد وابن خلدون. وكذا: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، قراءة أولية، فى (أدب ونقد)، العدد ١٤٠، ابريل ١٩٩٧، ص ٥٩، حيث متابعة الظاهرة نفسها فى أحد الخطابات المعاصرة، والحق أن الظاهرة فى حاجة إلى دراسة أعمق.

(٣٨) وإذا كان يُشار فى ضرب المثل على هذه المشاركة إلى القول الشهير الذى خاطب به أبو بكر رعيته قائلا "إن أحسنت فأعينونى، وإن أسأت فقومونى"، فإ ما جرى أثناء تولية «على بن أبى طالب»، يكشف عن حدود هذه المشاركة على نحو كامل. فقد بويع «عليا» خليفة، لاوصاية مباشرة من خليفة كما أوصى أبو بكر بعمر، ولابمجلس ينعقد لاختيار الخليفة كما حدث لعثمان. واختاره أولئك الذين أسماهم معاوية: "أوباش أهل العراق وحمقى الفسطاط (مصر) وغوغاء السواد"، وليس أشراف القوم وسادتهم. وهكذا، للمرة الأولى والأخيرة فيما يبدو، يختار المستضعفون من العامة والغوغاء، وليس السادة والرؤساء. والحق أن علياً نفسه لم يستوعب، لأول وهلة، ما ترتب على قتل عثمان من تغير جوهرى - كان مؤقتاً للأسف - فى بيئة النظام السياسى. فإنه عندما "أتى الناس (الناس وليس السادة) علياً فى داره، فقالو: نبايعك، فمد يدك، لابد من أمير، فأنت أحق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك اليكم، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة". وهكذا تقف حدود المشاركة عند (الصفوة) من أهل الشورى وبدر، ولاتبلغ (العامة) أبداً. ولولا أن الناس قد خوفوا علياً ونادوا عليه فقبلها منهم لكان قد عصر عينيه عليها ثالثة، حسب إقرار «الأشتر النخعى»، أحد خلصائه. أنظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزينى، (طبعة الحلبى)، القاهرة ١٩٦٧، حـ١، ص ٤٧ - ٧٤.

(٣٩) ولقد كشف معاوية عن هذا الطابع المراوغ لسياسته، حين راح يغطى على جوهرها التسلطى قائلاً: "أنا لاتحول بين الناس وبين ألسنتهم مالم يحولوا بيننا وبين سلطاننا" فبدا وكأنه يسمح للناس بدور، ولو كان مجرد الثرثرة، وهو الذى سمح لنفسه بالتعالى بمسألة توريث الحكم ليزيد ابنه، من كونها أمراً تحقق قضائه الخاص، إلى كونها قضاء من الله، وذلك حين مضى فى مواجهة ناقديه، إلى "أن امر يزيد قضاء من القضاء وليس للعباد الخيرة من أمرهم"، أنظر: ابن قتيبة: مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٤٠) وفيما يناسب القول الأول واحداً من المعتزلة الأوائل الذين مارسوا الثورة فى حقل السياسة وإن هذا القول الأخير يناسب واحداً من المتأخرين الذين إنشغلوا بالمعارضة فى خطاب الثقافة.

(٤١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، بيروت، ص ٧٤.

(٤٢) وهكذا فإن نظام إنتاج المعرفة المتداول في حقل التاريخ مثلاً، لا يختلف فقط عن نظيره المتداول في حقل علم آخر كالبلاغة مثلا، بل إنه يختلف داخل نفس حقل "التاريخ" عن ابن خلدون عنه عما كان قبله، وبالطبع دون أن يحول هذا الاختلاف عن إنطواء نظام الثقافة الكلي عليها جميعاً.

(٤٣) وهنا يشار إلي ما صار إليه بعض "الأشاعرة" من اختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنف ات في الأدب وعلوم

اللغة، وتفسير القرآن وعلوم السنة والحديث، والفقه والتاريخ والتصوف، وغيرها من العلوم التي "ليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة، حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرية تصنيف معروف يرجع إليه في تعرف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يقتدي به في فروع الديانة (وحتي إذا) صنف بعض متأخري القدرية (مثلا) في تفسير القرآن علي موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول". انظر: الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة عزت الحسيني، (مطبعة الأنوار) القاهرة ط١، ١٩٤٠، ص.١١٨ وهكذا يكشف النص عن الوعي بأن الحقول المعرفية السائدة في سياق الثقافة الإسلامية، إنما تنتمي إلي بنية النسق المهمين داخل علم الكلام (وهو النسق الأشعري)، وأن الاتساق المناوئة لهذا النسق، لم تنتج إلا المهمش وغير المتداول في الثقافة.

(٤٤) و هنا يشار إلي أن المنجز البلاغي الكبير للجرجاني الماثل في نظرية النظم التي تعد رأس الأمر وتمامه في البلاغة العربية لا يمكن أن يجد تفسيره كاملاً إلا في كونه قد تبلور كجزء من الانشغال بقضية "كلام الله" التي تعد أحد قضايا علم الكلام الهامة.

(٤٥) والحق أنه يلزم التمييز، فيما يتعلق بنشأة العلوم، بين كل من الأسبقية التاريخية والأسبقية المعرفية. إذ ثمة من العلوم ما يكون الأسبق تاريخياً في التبلور، لكنه تابع معرفياً لما تبلور لا حقاً عليه، وذلك من حيث يجد في هذا الذي يلحقه مجمل الشروط المعرفية التي تجعل تبلوره م مكناً. ولعل ذلك ما تؤكده مثلا حقيقة أن علم أصول الدين هو الحقل الذي يؤسس معرفياً لعلم أصول الفقه، رغم أن هذا العلم الأخير قد انجز اكتماله المنهجي قبل أصول الدين ولهذا فإنه لن يكون غريباً أن يمضي "باحث كبير" إلي أن "القواعد المنهجية التي قررها الشافعي (في أصول الفقه) كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري (في أصول الدين). تماماً مثلما أن القواعد العقدية التي قررها الأشعري كانت توجه القواعد المنهجية التي قررها الشافعي". انظر: الجابري: تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص.١١٦ إذ كان يعني، بالطبع، أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قد وجه ت قواعد الأشعري العقدية انطلاقاً من الأسبقية التاريخية للأول علي الثاني، فإن قواعد الأشعري العقدية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقاً من الأسبقية المعرفية والمنطقية لعلم أصول الدين علي أصول الفقه. وليس من شك في أن المعرفي، وليس التاريخي هو ما يعول ع ل يه في سياق تحليل بنيوي للثقافة.

(٤٦) وذلك لحسن الحظ ما يؤكده باحث معاصر راح يسرد تجربته راوياً: "طيلة سنوات عديدة كنت أعتقد أن الحل يكمن في الإبستمولوجيا. وككل باحث عربي غادر بلاده إلي أوروبا وجامعاتها كنت مسحوراً قبل كل شيء بالحداثة والعلم والتكنولوجيا. وكنت مسحوراً بتلك النظرية التي أتاحت نشأة هذه الأشياء في أوربا، وأتاحت لأوروبا أن تتفوق علي جميع الأمم الأخري منذ القرن السادس عشر وحتي اليوم. ففلسفة العلوم أو فلسفة المعرفة هي التي تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة. وهي التي تبلور معايير التقدم وطرائق الاكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحت اكتشف وبالدهشتي الكبري أن الحل يكمن أولاً في الثيولوجيا لا في الإبستمولوجيا إنه يكمن في علم الكلام، في علم الله، في علم اللاهوت قبل أن يكمن في علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات. وفهمت عندئذ أن تحرير السماء سوف يسبق حتماً تحرير الأرض. وعرفت إلا جدوي من تحرير الأرض قبل تحرير السماء، هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رؤوسنا، هذه السماء التي تراكمت فيها الغيوم السوداء وإدلهمت علي مر القرون السكو لاستيكية" أنظر: هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات" مقال ضمن مجلة "الوحدة" التي تصدر عن "المجلس القومي للثقافة العربية"، الرباط، العدد ١٠١، ١٠٢، فبراير/ مارس ١٩٩٣، ص.٢٤).

(٤٧) وهكذا فإن هيمنة مذهب او تيار كالأشعرية مثلاً - في إطار العلم، والثقافة بالتالي، لا ترجع - علي عكس ما يجري الإيهام إلي أي إدارة أو تميز خاص، بل ترجع إلي التاريخ الذي يحقق وحده هيمنة بعض الممكنات ويفرض تهميش غيرها. ولكنه إذ يستنفد هذا الذي يحقق هيمنته، بحيث يجعل التحول عنه لازماً، فإن دوام هيمنة مذهب ما، رغم استنفاد ممكنات ، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لا تاريخي. وهذا هو أساس حضور الأشعرية للآن.

(٤٨) ابن خلدون: المقدمة، حـ٣ (سبق ذكره)، ص.١٠٦٩).

(٤٩) يلح الكثيرون علي ربط هيمنة النسق أو الخطاب الأشعري بكونه خطاب الوسط لأمة جعلها الله أمة وسطا. والحق أن قراءة عميقة لبنية الخطاب الأشعري لتتكفل بالكشف عن كونه ليس خطاباً للوسط بحال، بل إنه خطاب إطلاق وإلغاء بلا وسط، إطلاق الفاعلية والتأثير للمطلق (إلها في المجرد وحاكماً في المتعين)، وإلغاء فاعلية الإنسان والعالم. والحق أن ذلك يعني أنه لا علاقة لهيمنة الخطاب بمضمونه المعرفي الح ق ، بل الأمر يتعلق بدواع أخري غير معرفية.

(٥٠) البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الآفاق الجديدة) بيروت ١٩٧٣، ص٢-٣٣.

(٥١) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، (دار الكتاب العربي)، بيروت، ١٩٨٥، ط١، ص٥٤.

(٥٢) المصدر السابق، ص٦٣، ٨٣.

(٥٣) ولعله يشار هنا مثلاً لا حصراً إلي انه في التصور الأشعري لصفات الله قديمة وزائدة علي ذاته ما يؤدي إلي إثبات قدماء مع الذات فإن "من أثبت معني صفة قديمة فقد أثبت الهين"، وذلك علي قول "واصل بن عطاء" الذي أثبته الشهر ستاني، وذلك من حيث يكون مع الذات والحال كذلك ما هو غيرها، لأنه زائد عليها وليس هو هي، ورغم ذلك فهو قديم. والملاحظ أن هذا البناء للصفات قد ارتبط جوهرياً بالسعي إلي تصورها بمعزل عن أي شرط إنساني، في حين ارتبط تصورها في هوية واحدة مع الذات حسب المعتزلة بالتأكيد علي الدور الإنساني في بنائها.

(٥٤) الغزالي : الجام العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص٨٥.

(٥٥) الغزالي: الجام العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص٨٤.

(٥٦) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة. د.ت، ص٤٢, ٤٧ .
(٥٧) الباقلاني: التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثي اليسوعي، (منشورات جامعة الحكمة)، بغداد ١٩٥٧، ص١٠٥.
(٥٨) المرجع السابق، ص١٢٩.
(٥٩) الجويني: الإرشاد إلي قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسي (وآخر) (مكتبة الخانجي)، القاهرة ١٩٥٠، ص٣٦٧
(٦٠) الباقلاني: التميد، (سبق ذكره)، ص٢٣٠ وإذ يبدو الاحتكار، هكذا، فعلا من الله، لا من المحتكر، فإن ذلك يؤكد علي قصد النسق إلي التستر "بالله" علي كل ضروب الممارسة اللاإنسانية من تسلط واحتكار وغيره.
(٦١) علي مبروك: النبوة ة من علم العقائد إلي فلسفة التاريخ، (دار التنوير) بيروت ط١٠ ١٩٩٣، ص١٨٢ وما بعدها.

الفصل الخامس

أنور مغيث

النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين

خلاصة تمهيدية

تبدأ الدراسة بمناقشة لبعض الآراء التي تحاول أن تجعل من النزعة الإنسانية ظاهرة تخص الفكر الغربي وحده بل وتجعلها طارئة ومؤقتة في تاريخ الغرب، وتحاول، في مواجهة ذلك، أن تحدد ملامح عامة للنزعة الإنسانية تسمح باقتفاء آثارها في مختلف ثقافات الفكر البشري بوجه عام.

وفيما يخص الثقافة العربية تتعرض الدراسة لأحد تجليات النزعة الإنسانية في مجال الفلسفة والتي كانت وسيلة استخدمها الفكر العربي في إفساح مجال يسمح بازدهار المعرفة البشرية والاعتداد بها كما يبلور غايات تهدف إلى تحقيق سعادة البشر في الحياة الدنيا.

وفي هذا الصدد تبدأ الدراسة برسالة الكندي في دفع الأحزان والتي تهدف إلى تزويد الإنسان بحكمة عملية تساعده في تجاوز أحزانه،وتهتم الدراسة اهتماما خاصا بالفارابي المؤسس الحقيقي للنزعة الإنسانية بالمعنى الشامل في الفلسفة الإسلامية وترصد ذلك من خلال تصوره للميتافيزيقا والموسيقى والسياسة كما تبرز الإسهام الأصيل لابن طفيل في تمجيد الإنسان الفرد وتأكيد قدرته معتمدا على عقله في الوصول الحقيقة.

وتشير الدراسة إلى آلية التكفير التي أطلقها الغزالي كخطر يهدد بتقويض النزعة الإنسانية مما دفع ابن رشد إلى الاشتباك الصريح مع هذه الآلية وإلى التأكيد، مستخدما التأويل والبرهان، على قدرة العقل البشري على بلوغ الحكمة بطريق مستقل.

وفي النهاية تتناول الدراسة تأثير الفلسفة العربية بوجه عام والفلسفة الرشدية بوجه خاص على انبعاث النزعة الإنسانية في الفكر الغربي، كصورة توضح مدى ما تجنيه النزعة الإنسانية من تعميق وازدهار من خلال تفاعل الثقافات.

المحرر

هل تعنى النزعة الإنسانية عبادة الإنسان أم دراسة الإنسان أم الاهتمام بحل مشاكل الإنسان؟ يسير العقل فى اتجاهات شتى ويجبرنا المصطلح على البحث عن منشأه، وتطور دلالته حتى نستطيع الوقوف على معنى محدد له.

ولقد بدأ مصطلح النزعة الإنسانية humanisme مع عصر النهضة الأوروبى. ويشير فى البداية إلى طائفة من المتخصصين فى دراسة لغات وآداب الحضارات القديمة أو ما كان يطلق عليه الأدب الإنسانى humani litterie، وذلك فى مقابل دراسة الوحى الإلهى أو الكتابة المقدسة. ثم انتشر المصطلح بعد ذلك وصار يميز فلسفة عصر التنوير بأسرها، تلك الفلسفة التى جعلت همها الأول هو العمل على تحرير الإنسان ورفاهيته. واتسعت دلالة/ المصطلح لتشمل العقل والحرية وتبجيل العلوم وازدهار الأخلاق الوضعية. واضفى هذا التنوع على المصطلح غموضا واتساعا فى الدلالة بحيث أصبح من الصعب الاكتفاء بدلالته القديمة التى كانت له أثناء عصر النهضة، أى التخصص فى اللغات والآداب القديمة. وفى نفس الوقت صار من غير المجدى أن نستخدم المصطلح لكى نشير إلى كل هذه الظواهر جميعا.

علينا إذن أن نبحث عن تحديد آخر لاينطلق من مضمون المعرفة التى يتضمنها المصطلح ولكن ينطلق من سياق النشأة ومن بعض السمات الثابتة والمستمرة فيه رغم اتساع دلالته.

لقد نشأت النزعة الإنسانية فى مواجهة اللاهوت. ولم يكن يعنى ذلك العداء للدين ولكنه كان يعنى اختيار مجال آخر ينشغل به الفكر الإنسانى. فإذا كان اللاهوت، وهو العلم المركزى والأساسى في العصور الوسطى، يهتم بدراسة وجود الله وذاته وصفاته وطبيعة علاقته بالعالم، فإن النزعة الإنسانية قد فتحت مجالا جديدا فى المعرفة يهتم بدراسة وجود الإنسان وذاته وصفاته وطبيعة علاقته بالعالم.

ومع تطور هذه النزعة لم يعد مصطلح الإنسانية يعنى موضوعا محددا للدراسة، وإنما أصبح يعنى منطلقات معينة فى تناول موضوع الدراسة وطريقة التفكير بوجه عام. ويمكن أن نحدد السمات العامة لهذه النزعة فيما يلى:

١ـ **الأساس المعرفي**: ويتمثل مبدأ بروتاجوراس الذى أطلق فى القرن الخامس قبل الميلاد وهو «الإنسان مقياس الأشياء جميعا، الوجود واللا وجود».. وقد كان يؤخذ على بروتاجوراس قوله بالإنسان الفرد مما يؤدى إلى نسبية المعرفة واختلافها من شخص إلى آخر مما يعصف بموضوعية المعرفة. أما فى النزعة الإنسانية الحديثة فإن كلمة إنسان تشير إلى النوع الإنسانى بوجه عام، أى إنها تفترض وجود عقل إنسانى مشترك يقوم بتحديد معيار وجود الأشياء أو لاوجودها وتكون معاييره هذه عامة وكونية.

٢ـ **الأساس القيمى**: صحيح أن الأديان قد أتت بأوامر ونواهى أخلاقية وطالبت الإنسان أن يلتزم بها، ولكن فى إطار النزعة الإنسانية يقوم الإنسان نفسه بتحديد قيم للأشياء المحيطة به ومعايير للسلوك انطلاقا من غاياته الخاصة به فى الحياة الدنيا. وهى قيم تتفق فى أغلب الأحيان مع الأوامر الدينية، ولكنها تتميز بأنها تنطلق من الإنسان والهدف منها هو مجد الإنسان. فالإنسان يمنح قيمة للجبل وقيمة للبحر وللشجر والحشرات انطلاقا من مصلحته أو من نزوعه لحفظ النوع. والإنسان يجرم قتل النفس ويحرم التعدى على ملكية الآخرين ويمنع عمل الأطفال طبقا لمعايير إنسانية. ولقد كان لهذا البعد القيمى نتائج قانونية وأخلاقية بل وجمالية بعيدة المدى.

٣ـ **الأساس الغائى**: وهو الذى يرى أن لوجود البشر فى العالم غاية يحددونها لأنفسهم. فالبشر لايكتفون من العيش بأن يعيشوا، ولكنهم يسعون عبرة المسيرة الإنسانية العامة إلى الوصول إلى غاية ما، يقتربون منها بمرور الزمن. وغاية الإنسان، فى اعتقاد أغلب الفلاسفة، هى الوصول إلى السعادة. وإذا كانت السعادة لدى ارسطو قد ارتبطت بالحكمة والتأمل العقلى فإنها فى النزعة الإنسانية الحديثة ومع ديكارت تحديدا قد ارتبطت بتحقيق التقدم العلمى والتقنى الذى يحقق رفاهية البشر ويؤدى إلى أن يصبح البشر سادة الطبيعة وملاكها حسب تعبير ديكارت، أو يؤدى لاستعباد الطبيعة لانتزاع اسرارها حسب تعبير فرنسيس بيكون.

لقد اضطرتنا الحاجة لتحديد المصطلح إلى اللجوء إلى أكثر أشكال التعبير عن النزعة الإنسانية صراحة وتقليدية. رغم أن نتائج الفكر الحديث تحوى انتقادات لهذه الأسس باسم النزعة الإنسانية أيضا. ولكننا أبرزنا هذه النظرة لما تتمتع به من ووضوح وتحديد.

ويبقى بعد هذا المدخل التعريفى سؤال: إلى أى مدى يمكن الحديث عن نزعة إنسانية خارج مجال الفكر الأوروبى الحديث؟

يميل الكثيرون من انصار النزعة الإنسانية إلى اعتبارها منجزا من منجزات الحضارة الأوروبية القابل للتعميم عالميا مثله مثل العلمانية والديمقراطية والثورة الصناعية. ويصل خصومها (إذ أن لها أيضا خصوم) إلى نفس النتيجة، أى اعتبارها ظاهرة خاصة بالفكر الأوروبى ويعتبرونها عابرة ويتوقعون لها الأفول. فمثلا ميشيل فوكو يربط النزعة الإنسانية بظهور وتبلور «العلوم الإنسانية» كالتاريخ والاقتصاد واللغويات. أى منذ حوالى قرنين من الزمان فقط. ويختتم كتابه «الكلمات والأشياء»، بهذه العبارة: «إن الإنسان لم يعد هو تلك المشكلة القديمة ولا أكثرها دواما من بين المشاكل التى طرحت على المعرفة الإنسانية. لو تناولنا فترة قصيرة نسبيا ومجالا جغرافيا محدودا - الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر - لتأكدنا أن الإنسان اختراع حديث.. وكان ذلك نتيجة لتغيير فى التدابير الأساسية للمعرفة. إن الإنسان اختراع، تظهر حفريات فكرنا بسهولة تاريخه المتأخر وربما نهايته المقبلة. إذا كانت هذه التدابير قد انتهت فى التو بعد ظهورها، وإذا كانت هذه التدابير قد قامت -عبر حدث نتوقع إمكانية حدوثه، ولكننا لانعرف بعد شكله أو وعده الذى يعد به، كما حدث فى منعطف القرن الثامن عشر- بقلب تربة الفكر التقليدى؛ فإنه يمكننا حينئذ أن نراهن على أن الإنسان سيمحى كوجه مرسوم على الرمال كى يطيح به البحر»[١]

يسم فوكو النزعة الإنسانية بسمتين: أولا: أنها محصورة فى الثقافة الأوروبية وأنها على وشك الانتهاء. ويشاركه فى ذلك الفيلسوف الإيطالى المعاصر جيانى فايتمو ويرى أن الميتافيزيقا لايمكن أن تستمر إلا إذا بقى فى الظل ملمحها الإنسانى الذى يخضع كل شئ للإنسان، عندما يخرج من الظل وينكشف هذا الملمح المهيمن للميتافيزيقا. وهو ما حدث فيما يرى هيدجر، مع نيتشه، فى تصوره للوجود كإرادة قوة. منذئذ دخلت الميتافيزيقا لحظة انحطاطها، مع ما نعانيه يوميا، من انحطاط النزعة الإنسانية أيضا.[٢]

لاشك أن التصورات التى تحكم على النزعة الإنسانية بالأصل الأوروبى والاتجاه نحو الأفول تنطلق أساسا من تصور هيدجر الذى صاغه فى غمار الجدل الدائر حول العلاقة بين الوجودية والنزعة الإنسانية، فقد شاع فى منتصف القرن العشرين نقد للوجودية بأنها تزلزل الثقة بالإنسان، وتشكك فى قدرته وتلقى به إلى اليأس والعبث. وللرد على هذا النقد كتب سارتر كتابه "الوجودية نزعة إنسانية"، وفيه يربط بين الوجودية وبين النزعة الإنسانية فى صورتها الكلاسيكية ويجعل من الوجودية تكريما للإنسان وليس إقلالا من شأنه.

فى هذا السياق كتب مارتن هيدجر كتابه «رسالة حول النزعة الإنسانية» الذى يتخذ فيه موقفا مغايرا لسارتر، إذ يربط النزعة الإنسانية بتراث الميتافيزيقا الغربية. فالفلسفة الغربية كلها على اختلاف مدارسها ما بين مادية ومثالية أو عقلية وتجريبية قد قامت فى رأى هيدجر، على مبدأ ميتافيزيقى واحد وهو تقسيم الوجود إلى ذات عارفة هى الإنسان، وموضوعات قابلة للمعرفة وهى أشياء العالم الحاضرة أمام هذه الذات.

ويدين هيدجر هذه الميتافزيقا التى تختصر الوجود إلى مجرد حضور الموضوعات أمام ذات بشرية عارفة. فمثل هذه الميتافيزيقا تؤدي إلى نسيان الإنسان للوجود الحقيقى وإلى تلاعبه بالعالم المحيط وتفاقم النزعة التقنية.. إن النزعة الإنسانية التقليدية القائمة على مركزية الإنسان هى المسئولة عن سطوة التكنيك التى تتجه إلى تدمير الأرض والإنسان نفسه. وهكذا نجد هيدجر يحمل على النزعة الإنسانية التقليدية - لأنها أسيرة لميتافيزيقا التعارض بين الذات والموضوع. ولكنه من جهة أخرى يحتفى

بالإنسان ويعتبره راعى الوجود وذلك حين يفيق من النظرة الميتافيزيقية ومن عبادة العلم الوضعى والتكنيك.

وعلى عكس هيدجر الذى جعل النزعة الإنسانية مسئولة عن تضخم التكنيك قام فلاسفة مدرسة فرانكفورت بالتأكيد على التعارض بين النزعة الإنسانية والتكنيك. فتضخم التكنيك هو ضياع للنزعة الإنسانية وليس تحقيقا لها. فالتكنيك ينطلق من العقل الأداتى أى العقل الذى ينظر للحقيقة كأداة لتحقيق مردود تقنى ومالى وهو العقل المصاحب للرأسمالية والثورة الصناعية. أما النزعة الإنسانية، فإنها تنطلق من العقل النظرى المصاحب لتاريخ المعرفة الفلسفية منذ اليونان. وكما يطغى العقل الأداتى على العقل النظرى ويزيحه ليحتل مكانه، يطغى التكنيك على الذات الإنسانية ويسلبها صفاتها فى التفكير والإبداع فتشعر ازاءه باغتراب. ومهمة النزعة الإنسانية حاليا هى استعادة صفات الإنسان المستلبة فى التكنيك حتى يمتلك الإنسان من جديد حريته وإبداعه.

هذه بعض ملامح الجدل الدائر حول النزعة الإنسانية فى الفكر الغربى المعاصر. وهذه الانتقادات الموجهة إلى النزعة الإنسانية من قبل هيدجر وفوكو وفاتيمو لها فضل إبراز محدودية النزعة الإنسانية فى المنظور الغربى، كما أن لها أيضا فضل إبراز الهوة التى تفصل بين قيم ومبادئ هذه النزعة عند انطلاقها وبين ما آلت إليه عند تحقيقها عمليا فى الواقع الأوروبى الحديث. ومن هنا تأتى أهمية رصد النزعة الإنسانية فى الثقافات غير الأوروبية. أى رصد الفكر الذى يحتوى بدرجة أو بأخرى على خصائص النزعة الإنسانية المعرفية والقيمية والغائية فى هذه الثقافات. فقد تبلور هذا الفكر فى سياق يختلف عن السياق الغربى مما قد يجعل منه نوعا من المنابع النقية لهذه النزعة. وقد شعر عالم الأنثروبولوجى كلود ليفى شتراوس بضرورة تجاوز الإطار الأوروبى الحديث للوقوف على المعنى العميق للنزعة الإنسانية فارتد بها إلى الأساطير القديمة لدى الشعوب البدائية: «إن كل نزعة إنسانية حقيقية، حسبما وردت فى الأساطير القديمة، تضع الوجود قبل الحياة وتضع الحياة قبل الإنسان وتضع احترام الآخر قبل حب الذات»(٤).

بمثل هذا الشعور بالحاجة إلى تجاوز الفكر الأوروبى نستضئ فى بحثنا عن النزعة الإنسانية فى الفكر العربى، أى البحث عما فيه من ملامح لفكر يقوم على مفهوم أن هناك طبيعة إنسانية ذات خصائص معينة لاترتبط بالانتماءات الدينية والثقافية للبشر، وأن البشر بما هم كذلك لهم قيم أخلاقية تتسم بالرحمة وبالصدق والتضامن، وأن للبشر غاية يهدفون إليها من وجودهم فى حياتهم الدنيا. هذا الفكر القائم على جهد البشر والهادف إلى سعادة البشر نجد تجلياته فى كثير من مجالات الإبداع لدى العرب المسلمين وخصوصا فى العلوم والتصوف والشعر وأدب الرحلات وغيره. ولكننا سوف نهتم أساسا بالفلسفة، وذلك لأنها المجال الذى تتحول فيه النزعة الإنسانية من مجرد شعور عام إلى نظرة عقلية متماسكه للعالم والإنسان، وهذه النظرة لها بالضرورة آثارها فى السلوك وفى الممارسة الاجتماعية والسياسية.

ولاشك أن الصلة الوثيقة بين الفلسفة فى أى عصر وأى ثقافة مع الفلسفة اليونانية تجعلنا نشير إلى جهود الترجمة التى تمت فى ظل الحضارة الإسلامية وخصوصا بيت الحكمة فى عصر المأمون فى القرن الثالث الهجرى. إن العرب، الواثقين من الحق الذى جاءهم فى القرآن والذى انزل على نبيهم، والمتمسكين بدينهم والعاملين على نشره، واعون فى الوقت نفسه بأهمية تراث البشرية وضرورته فى بناء الحضارة. ولايتعلق ذلك بالعلوم العملية وضروب الصنائع فحسب بل بالأدب والحكمة التى تمثل النبع الرئيسى فى معرفة ما هو الإنسان.

إن الاهتمام بالمعرفة الإنسانية من مختلف مصادرها والتى تشكلت بصورة مستقلة عن الوحى، هذا الاهتمام الذى ميز النزعة الإنسانية فى بداياتها فى أوروبا، كان هو نفس الاهتمام الذى تجلى لدى الكثيرين من الدارسين والمترجمين والمفكرين العرب قبل ذلك بعدة قرون. ولم تكن حركة الترجمة عن

اليونانية والفارسية وغيرها. كما يرى مؤرخ الفلسفة الإسلامية الفرنسى هنرى كوربان. وليدة قرار سياسى قام به الخليفة المأمون ولكنها كانت استمرارا، أوسع نطاقا وأكثر منهجية لعمل كان يجرى من قبل ولنفس الأغراض(٥).

لقد عملت حركة الترجمة على تكريس النزعة الإنسانية فى الفكر العربى منذ القرن الثالث الهجرى وذلك على مستويين:

١. مستوى فنى وعملى مرتبط بازدهار فنون الشرح والبرهنة والتأويل والتعليق وابداء وجهات النظر النسبية والاعتراف بوجود تفسيرات مختلفة.

٢. مستوى نظرى مرتبط بافساح مجال يمكن للفكر فيه أن يهتم بالإنسان بما هو إنسان، ينطلق فيه من رؤية ومنهجية إنسانية، وهذا هو المجال الذى سمح بازدهار الفلسفة الإسلامية وسمح بعد ذلك بتأثيرها الهام فى الثقافة الغربية. وسوف نلقى أضواء على هذه النزعة فى الفلسفة، لا من أجل القيام بحصر شامل وإحاطة تامة وهو الأمر الذى يصعب تحقيقه، كما قد لايكون له جدوى كبيرة، ولكننا سنكتفى بابراز بعض الزاويا المتنوعة لهذه النزعة فى الفلسفة الإسلامية.

١ - الكندى ورسالة «الحيلة فى دفع الأحزان»

اتجهت المدارس الفلسفية اليونانية مثل الرواقية والابيقورية إلى ربط الفلسفة بالحياة العملية للإنسان وتعديل سلوكه كى يتحمل وجوده ويعيش فى انسجام مع العالم المحيط به. وكان أبيقور يرى أن الفلسفة هى طب النفوس. وفى هذا الإطار تأتى رسالة الكندى أول الفلاسفة العرب «الحيلة فى دفع الأحزان» ويتعرض فيها الكندى لموضوع السعادة والشقاء فى الحياة الدنيا وليس فى الآخرة.. ويبدأ رسالته بتوضيح نسبية ما هو محبوب وما هو مكروه لدى الإنسان.. فالملذات تختلف من فرد إلى فرد وكذلك الحسرات، والحكم على الحالة الروحية بالشقاء والسعادة أمر مرتبط بالعادة وهو ما يعطى للعقل دورا فى إعادة تقييم الأمور. ويرى الكندى أن الحزن قد ينشأ عن أمر قد أصابنا فعلا أو عن أمر لم يصبنا بعد ولكن نتوقعه. إذا لم يكن الأمر قد أصابنا بعد فإن الحزن في هذه الحالة لاداعى له.. ومن يحزن فإنه يؤذى نفسه، ومن يؤذى نفسه يكون أحمق ظالما(٦). أما الحزن عن أمر أصابنا فيمكننا تجاوزه وذلك عن طريق تذكر الأمور المحزنة التى ألمت بالنفس وبالآخرين وكيف تعود النفوس إلى البهجة فيكون الحزن عابرا إذ هو وضع لاطبع. ويرى الكندى أنه أولى بالإنسان ألا يحزن على ما فقده من ممتلكات لأن ربط النفس بالممتلكات سيجعل الحزن واجبا بشكل مستمر لأننا سنحزن فى كل الأحوال سواء إذا اقتنينا «لان سنحزن على فقدانها»، وإذا لم نقتن «لأننا سنحزن لعدم تملكها» وإذا كان يلزم الحزن أبدا، كان من الأحرى ألا نحزن البتة»(٧). وفى النهاية علينا أن نعيش الحياة بكل مصادفاتها أو لانعيش، فالإنسان الذى يريد ألا يصاب بمصيبة هو أشبه بمن لايريد أن يعيش، لأن المصائب ترافق الحياة والمسألة تقوم فى قبول الحياة بما يرافقها من مصائب، أو رفض العيش أساسا، وليس ثمة خيار ثالث. «ومن يعول على خيار كهذا فإنه يضاعف أحزانه لأنه تعويل على المحال»(٨).

نلاحظ لأول وهلة أن موضوع رسالة الكندى هو الإنسان بوجه عام وهدفها هو تحقيق إنسجامه مع الوجود و«رفع معنوياته» وتقريبه من السعادة. ولاتراعى الرسالة إلا حياة الإنسان الدنيوية ولاتلجأ لدفع الأحزان إلى التلويح بالجزاء الحسن فى الآخرة. كما نلمح فيها مزيجا من القلق على الإنسان والثقة به فى نفس الوقت. والتعويل عليه هو نفسه فى تجاوز أحزانه. وكل هذه سمات تميز النزعة الإنسانية كما عرضناها فيما سبق.

إن النزعة الإنسانية فى رسالة الكندى ترتدى مسوح الحكمة العملية ولكن هذه الحكمة أبعد من أن تكون التجلى الوحيد للنزعة الإنسانية، وسنلاحظ مع الفارابى كيف أن هذه النزعة قد ارتبطت بالحكمة النظرية أى بالرؤية الفلسفية العامة للكون وانطلاقا من هذا الأساس النظرى ظهرت لها تجليات عديدة وثرية فى مجالات الفكر المختلفة.

٢- النزعة الإنسانية عند أبى نصر الفارابى

لايكفى القول بأن أعمال أبى نصر الفارابى تحتوى فكرا ينطلق من النزعة الإنسانية، بل يمكن القول بأنه هو المؤسس الحقيقى للنزعة الإنسانية من الوجهة الفلسفية فى الفكر العربى وذلك لأنه آراد أن يحيط قدر الإمكان بتجلياتها المختلفة وأن يضع لها الرؤية النظرية والأساس المنهجى اللازمين لها، ولقد ظهرت لديه فى محاور مختلفة كاللغة والميتافيزيقا والسياسة والفن.

لقد وعى الفارابى بقيمة حكمة اليونان وأهميتها للفكر العربى وأدرك فى الوقت نفسه ضرورة أن يكون هناك بحث خاص فى اللغة العربية يسعى إلى اختيار واشتقاق الألفاظ التى تعبر بالعربية أفضل تعبير ممكن عن المفاهيم اليونانية. وقد كتب فى ذلك كتابى «الحروف» و«الألفاظ» ليحدد معانى الألفاظ ودلالتها وأيها أقرب للتعبير عن منطق وحكم اليونان ومصطلحاتهما الخاصة.

ولقد تبنى الفارابى فى النظر إلى العالم وتفسيره مذهبا ميتافيزيقيا متأثرا فيه بالفيلسوف السكندرى أفلوطين جامعا فيه بين أفلاطون وأرسطو. إن الفارابى معروف فى الفلسفة الإسلامية بكونه أول من قال بنظرية «الفيض والصدور» وهو صاحب فكرة العقول العشرة الوسيطة بين عالمنا وبين الله. وطبقا لهذه النظرية يرى الفارابى أن الوجود صادر عن الموجود الأول. وقد صدر بفعل تأمل هذا الموجود الأول لذاته.

والفارابى يتصور المعرفة البشرية فى شكل سلسلة متصلة الحلقات تبدأ بالله مبدأ الوجود وتنتهى بالإنسان الذى ليس بعده «من موجودات عالمنا الأرضى» ما هو أفضل منه[٩]. ويقدم الفارابى للكون رؤية ميتافيزيقية تقوم على التمييز بين عالمين: عالم ما فوق فلك القمر وهو عالم الأجرام السماوية الخالدة، وعالم ما تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد والتغيرات المادية وينتمى الإنسان إلى هذا العالم الثانى. ولكنه هو الموجود الوحيد الذى يستطيع عن طريق العقل إدراك المعقولات والكائنات الخالدة فيشاركها الخلود. فى هذا التصور يتجلى تأثير الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلوطين السكندرى. ورغم وضوح الثقافة الإسلامية فى أرائه إلا أنه لايستند على نص دينى يدعم به رؤيته بل يقدمها كنتاج لفكر إنسانى عقلانى. ولقد احتفظ الفارابى للإنسان بغاية أرسطية وهى الوصول إلى السعادة الحقيقية، تلك التى تتحقق ببلوغ الحكمة وإدراك المعقولات. ولهذا يكمن الإنسان فى قلب مشروع النظر الفلسفى للوجود.

والميتافيزيقا تفضى بالضرورة إلى السياسة. فالإنسان عند الفارابى هو - كما نقول بلغة اليوم - حيوان اجتماعى. «إن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطا فيما يسعى له بإنسان أو أناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال - وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك فى الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوى ويسكن مجاورا لمن هو فى نوعه. فذلك يسمى الحيوان الإنسى أو الحيوان المدنى. فيحصل هنا علم آخر ونظر آخر يبين عن هذه المبادىء العقلية وعن الأفعال والملكات التى بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال، فيصل من ذلك العلم الإنسانى أو العلم المدنى[١٠]».

هذه المبادئ العقلية التى يبلغ الإنسان بها الكمال والتى ينشأ عنها العلم الإنساني تحدد للإنسان مسيرة معرفية تعتمد من أولها إلى آخرها على النظر العقلى وعلى التفكير الإنسانى، فيبدأ الإنسان بالنظر فى الموجودات الطبيعية «وهو العلم الطبيعى» وهذه هى المرحلة الأولى وبعد ذلك إذا وقف الإنسان على هذا الفحص بعد ما يلزم أن يحصل فى الموجودات.. من حيث مبدأها وسبب وجودها «المبادئ الإلهية». وأخيرا بعد ذلك يشرع فى العلم الإنسانى ليتبين الغرض الذى من أجله كان الإنسان، وهذا الكمال الذى يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو؟ ثم يتأمل جميع الأشياء التى تبلغ الإنسان ذلك الكمال، إذ ينتفع فى بلوغها. وهى الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التى تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهى الشرور والنقائص. ويتساءل عن ماذا ولماذا ولأجل ماذا هو - إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض. وهذا هو العلم المدنى. وهو علم الأشياء التى ينال بها أهل المدن بالاجتماع المدنى السعادة كل

واحد بمقدار[11].

هكذا تتنظم حلقات المعرفة الإنسانية وتترابط فتبدأ بدراسة الطبيعة ثم الميتافيزيقا فالأخلاق فالسياسة. إن الأمر الجديد فى هذا المشروع المعرفى للفارابى هو هذه الثقة الكبيرة فى العقل البشرى الذى يستطيع أن يطرق كل هذه المجالات ويصل إلى كنها وجوهرها. لقد تحول العقل إلى وسيلة موثوق بها لتزويد الإنسان بالمعارف الصحيحة عن الطبيعة وعن الله وعن الإنسان. هذا الإيمان بالعقل وهذه الثقة فى المعرفة الإنسانية وهذا الأمل فى السعادة هو الذى يشكل الأساس الذى قامت عليه النزعة الإنسانية عند الفارابى والتى نلمح لها تجليين ساطعين فى فكره الفلسفى وهما رؤيتيه للسياسة وللموسيقى.

السياسة

انتهى الفارابى فى ميتافيزيقاه إلى أن غاية الإنسانية هي تحقيق السعادة وهذه السعادة تتحقق للإنسانية فى الحياة الدنيا، وهذه العملية وثيقة الصلة لديه بالسياسة.

ووضع الفارابي قواعد مثلى للاجتماع البشرى ووضع فى هذه الخصوص رسائل عديدة منها: «تحصيل السعادة» وآراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية والسياسة الأخلاقية.

ويعرف الفارابى المدينة الفاضلة بقوله: «هى المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة[12]. ويميز الفارابى وفقا لميتافيزيقاه السعادة الحقيقية التى تتم بالمعرفة الحقة بالأمور العقلية أى باتصال النفس الفردية بالعقل الفعال الذى يمد العقل الفردى بالمعرفة الحقيقية، والتي تتم بادراك الفضائل والعمل وفقا لها.

وبالتالى فالمدينة الفاضلة لاتكتفى بتحقيق ما هو ضرورى للأبدان. فهذا حال المدينة الضرورية المرتبطة بالوجود المادى للبشر، ولاتهدف إلى تحقيق اليسار والثروة. فهذا حال المدينة البدالة. ولا تهتم أصلا بالاشتهار والعظمة، كما لاترمى إلى قهر غيرها من المدن. ويبرر الفارابى استخدام المدينة كأساس للاجتماع البشرى الذى يمكنه الوصول إلى السعادة بالقول بأن هناك اشكالا من الاجتماع البشرى لايمكن أن تكتفى بذاتها مثل القرية والمحلة والسكة وكلها فى حاجة إلى اشكال غيرها لتقضى حاجتها، أما المدينة فهى أول المجتمعات التى يمكنها أن تكتفى بذاتها يليها الأمة ثم المعمورة بأسرها.

والمدينة الفاضلة عند الفارابى ليست تصورا خياليا لمجتمع يعمل بصورة مختلفة عن المجتمع الواقعى كما هو الحال فى جمهورية أفلاطون أو فى اليوتوبيا اللاحقة على الفارابى، ولكنها تقوم على وضع معايير للسياسة المثالية للمجتمعات البشرية. وهذا المنحى يتضمن إمكانية ترقية المجتمعات البشرية الموجودة إلى أن تصبح مجتمعات فاضلة، فهو يتصور أولا إمكانية أن تكون هناك مدينة كل أعضائها يتحلون بالفضيلة، وبالتالى لاتحتاج هذه المدينة إلى قوانين ضابطة لأن الكل يعمل وفقا للفضيلة من تلقاء نفسه. ولكن لما كان هذا التصور أمرا عسير المنال كانت هناك ضرورة للبحث عن وسائل أخرى لتحقيق المدينة الفاضلة.

ويتم ذلك عبر وجود حاكم نبى يتصل بالعقل الفعال عن طريق الحدس، أو حاكم فيلسوف يتصل به عن طريق البرهان العقلى، أو مجموعة تتحلى بالفضيلة تحكم المدينة معا، فكل هذا كفيل بوضع القوانين أو النواميس الملائمة.

ولايفرض الفارابى نموذجا واحدا لما ينبغى أن تكون عليه هذه القوانين فهى نسبية وينبغى لها أن تختلف من قوم إلى قوم، فما يناسب جماعة معينة لايناسب جماعة أخرى، فالمجتمعات تختلف لأسباب طبيعية تتعلق بخصائص المناخ والوضع الجغرافى كالتواجد فى مناطق قطبية أو مدارية أو استوائية وتختلف لأسباب وضعية وهى: اللغة التى يتحدثون بها، وينبغى أن تتكيف هذه القوانين تبعا لهذه الظروف.

وفى الشروط التى يضعها الفارابى للحاكم نلمح تأثره البالغ بالفقه الإسلامى فهو يرى ضرورة أن يكون الحاكم سليم الحواس قوى البنية يتسم بالذكاء وقوة الذاكرة، ولكنه لايضع شرط كونه مسلما. وهذا يعنى

أن نقطة إنطلاق الفارابى فى التفكير فى السياسة المدنية كانت هى الاهتمام بالإنسان بوجه عام وليس بأصحاب ديانة معينة. ولايربط الفارابى بين تحقق المدينة الفاضلة واعتناق ملة معينة أو بوقوعها فى إطار ثقافى محدد، فهو يرى أن هذه المدينة ليست خيالية تماما «إذ هى ربما وجدت فى أزمنة سابقة أو موجودة فى صقع بعيد»[١٣]. ولكن هذا لايعنى أن المدينة يمكنها أن تتخلى عن الملة بشكل كامل لأن طرق الناس فى تحصيل السعادة تختلف فيما بينهم، فهناك من يدركون الأسس النظرية لتحصيل السعادة ببراهين عقلية وببصائرهم، وهم الحكماء وهناك من يتبعون هؤلاء الحكماء، ثم هناك الباقون الذين يلجأون إلى إدراكها عن طريق المحاكاة التى تتوجه إلى مخيلتهم والتى يأتى بها الوحى.

الموسيقى:

كانت الموسيقى تعالج تقليديا كفرع من فروع الرياضيات باعتبارها تهتم بتحديد القواعد الحسابية اللازمة لإنتاج النغمات. ويحكى عن الفارابى إنه كان موسيقيا بارعا، وأنه هو الذى أضاف وترا خامسا على العود مما يعنى إلمامه بالجانبين النظرى والعملى فى الموسيقى، ووضع الفارابى فى الموسيقى عدة كتب أهمها «كتاب الموسيقى الكبير». وأهم ما يتميز به تناول الموسيقى هو أنه سعى إلى جانب التناول الرياضى للموسيقى لأن يبحث فى علاقة الفن بالظاهرة الإنسانية وبالدور الذى يمكن للفن أن يلعبه فى تحقيق الكمال الإنسانى.

يرى الفارابى أن الموسيقى مرتبطة كفن ارتباطا جوهريا بوجود الإنسان وأن الإنسان بطبيعته ميال لإنتاج الموسيقى فلاتوجد أمة من الأمم إلا ولها فنها وغنائها، وهناك ثلاثة دوافع تدفع الإنسان لإبداع الموسيقى وهى أولا: الغريزة الشعرية ورغبة الإنسان فى النظم والتناسق. وثانيا نزوع الإنسان لإصدار أصوات عندما يكون فى حال من الفرح أو الألم. ثم ثالثا الرغبة في الراحة بعد العمل ومحاولة نسيان التعب أثناء العمل، لأن التعب ينتج عن الحركة والحركة مرتبطة بالزمن والموسيقى تساعدنا على نسيان الشعور بالزمن وبالتالى تساعدنا على نسيان التعب[١٤].

ولهذا السبب عرف الإنسان فى بداية البشرية التناغى والغناء والإيقاع، وبمرور الزمن وتعاقب الأجيال والعصور ازدهر الإنتاج الموسيقى وتنوعت اشكاله واختلفت من ثقافة إلى أخرى. ويرى الفارابى أن هناك سمات قومية تميز موسيقى الشعوب بعضها عن بعض ويعتبر أن موسيقى اليونان والرومان من الأنواع المناسبة للأذن العربية، فى حين أن هناك موسيقى شعوب أخرى تمثل نشازا لهذا الأذن[١٥].

هذا التناول يخرج عن التناول التقليدى للموسيقى المجردة كفرع من الرياضيات ليتعرض لها كظاهرة بشرية، ثم يتطرق الفارابى بعد ذلك إلى تحليل عملية الإبداع الموسيقى من خلال الموسيقيين العرب مثل سعيد المدنى وسريج واسحق الموصلى ثم يتعرض لعملية التذوق الموسيقى من خلال تحديد طبيعة الألحان وتأثيرها فى النفوس وآلاتها كالعود والناى ومميزات كل منها، وينهى كتابه بتحليل التأثير السلبى للجمهور على الموسيقى، وفيما يبدو أن الفارابى لم يكن راضيا عن الموسيقى الموجودة فى عهده (النصف الأول من القرن الرابع الهجري) مثله فى ذلك مثل ابن سينا وأخوان الصفا. ولكن الفارابى يتميز عنهم بأنه وحده الذى قام بتحليل ظاهرة التفاهة الطاغية على الفن الموسيقى فى عهده ليصل إلى أسبابها العميقة. ويبدأ الفارابى تحليله بالبحث عن وظيفة الموسيقى والشعر على السواء.

ويرى أننا قد نستخدمها لأسباب جادة وأحيانا للترفيه، ويقصد الفارابى بالجاد كل ما يقودنا إلى تحقيق الهدف الإنسانى الأكمل وهو تحصيل السعادة الحقة.

كيف يمكن للموسيقى أن تقودنا إلى تحقيق هذا الهدف الأسمى؟ لايمكن أن يكون هذا الهدف هو اللعب، لأن اللعب يقصد به تكميل الراحة. والراحة ليست هدفا فى حد ذاتها. فالراحة يقصد بها استرداد الإنسان لجهده نحو أفعال الجد.

وبهذا، كما يقول الفارابى، يمكن أن نجعل للعب مدخلا فى الإنسانية. ولكل إنسان طبقا لمرتبته فعلا

ينجزه وهذا الفعل ينتج تعبا، «وكل فعل صدر عن إنسان من رتبة ما كان الكلال فيه أقل أو أشد كانت الراحة أقل أو أشد كما قال أرسطو كالملح فى المأكول»[١٦].

ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها يقصد بها تحقيق السعادة القصوى. فإنه "يلزم أن تكون ملذة دائما أبدا، لاتلحق بالإنسان أذى أو كلال.. ولذا كان ينبغى لهذه الأفعال أن تكون أشبه الأشياء بالراحة. ومن هنا وقع الخطأ إذ ظن الجمهور أن الأشياء المتعبة شقاوات. وأن الراحة وأصناف اللعب أنها السعادات.. ومن هنا نحوا بأفعالهم جميعا نحو الراحة واللعب وطلبوا تعميقها وكثرتها ودوامها، فصارت أفعالهم بهذا المعنى لاجدوى لها فى الإنسانية، وصارت صارفة عن الأمور التى تنال بها السعادة الحقيقية"[١٧]. إنها وهم السعادة الذى يعد أكبر العراقيل فى طريق السعادة الحقيقية . ولقد كان لذلك تأثيره على الشعر وعلى الموسيقى، إذ لم يطلب الجمهور من الشعر إلا ما يستعمل فى اللعب وطلبوا الألحان التى تقترن بها، وما أن صنعها لهم الملحن حتى ظن الجمهور أنه لايوجد غيرها. وكادت الموسيقى بذلك ترذل وتخسر، وقاربت الشرائع أن تأتى ناهية عنها.

إن انحطاط الذوق الموسيقى جعل الفارابى يتشكك فى إمكانية أن يتقبل معاصروه أراءه، وأنهم لن يفهموا هذا البعد السامى فى الموسيقى والمرتبط بالهدف الإنسانى الأكمل. وتوقع الفارابى أن يستقبل الناس كتابه قبول من ليس له غناء أصلا... ولكن هذا دفعه أكثر إلى التأكيد على هدفه من الكتاب والذى صاغه فى عبارته الأخيرة.. «وهو تبينا للمقصود الخاص بجملة الألحان وكيف مدخلها فى الإنسانية»[١٨].

لقد كان اسم المصدر من الإنسان وهو الإنسانية مصطلحا جعله الفارابى محورا لكل اسهاماته فى الفكر العربى.

٣- النزعة الإنسانية فى القرن الرابع الهجرى:

لقد أصبح التساؤل عن الإنسان يزداد إلحاحا فى الثقافة العربية وأصبح الإنسان موضوعا أساسيا من موضوعات الفكر. ويعبر أبوحيان التوحيدى عن زيادة الاهتمام بالنزعة الإنسانية فى عبارة بليغة: «لقد أشكل الإنسان على الإنسان». وهى عبارة تعكس غزارة الأبحاث فى الظاهرة الإنسانية كما تعكس القلق والحيرة وعدم الاستقرار على تحديد واضح. وهذا الطابع الإشكالى أمر خاص بالنزعة الإنسانية فى جميع العصور. فلايمكن الجزم مثلا بأن التيار الأرسطى فى الفلسفة الإسلامية كان أقرب للنزعة الإنسانية من التيار الأفلاطونى أو العكس، ولاترتبط النزعة الإنسانية بالأحكام التى يصل إليها الفيلسوف بقدر ما ترتبط بالهم الذى يعتريه عندما يشرع فى التفكير، ولهذا تعددت وتنوعت التجليات التى تعبر عنها فى الفكر العربى فى القرن الرابع الهجرى. ونضرب مثلا على تجليات النزعة الإنسانية العربية بازدهار العلوم التجريبية كالكيمياء والفيزياء والتى تهدف إلى فهم اسرار الطبيعة وإلى توفير الطاقة البشرية المبذولة فى تدبير أمور المعاش. وكذلك التفت المسلمون إلى ثقافات الشعوب المحيطة كما يتبدى فى كتاب البيرونى «تحقيق كل مقولة فى الهند من مقبولة فى العقل أو مرذولة».. ويعزى محمد أركون أهمية كبيرة لتعدد الرسائل التى تعالج الصداقة والصديق «كملمح هام من ملامح ازدهار النزعة الإنسانية وخصوصا لدى مسكوية الذى سعى إلى تأسيس نظرية وضعية فى الأخلاق الإنسانية مستندا فيها إلى التراث اليونانى».

وفى إطار الميتافيزيقا والالهيات يسعى ابن سينا إلى توسيع هامش الفعل الإنسانى من خلال قصره العلم الإلهى على العلم بالكليات وليس بالجزئيات. وفى ضوء ذلك يفسر العناية الإلهية بأنها عناية بالنوع وليس بالفرد، فالله يعتنى بالإنسان من خلال توفير شروط الحياة الملائمة للنوع الإنسانى، أما مجال الفعل الفردى فهو مجال إنسانى محض. ويعرف اخوان الصفا حدا لفلسفة بأنه التشبه بالله فى حدود الطاقة الإنسانية واضعين بذلك أمام الإنسان مثلا أعلى يسعى إليه باستمرار. ويرى الباحث الروسى الكسندر أخناتكو أن عقلانية الفلسفة فى ظروف ذلك العصر التاريخية والثقافية الملموسة قد رفعتها إلى

مرتبة عليا من النزعة الإنسانية.

فبما أن الناس عاقلون كلهم، فإن بإمكانهم جميعا المشاركة فى تحصيل السعادة ونيلها، ومن خلال التعاون والتفاهم يمكن لمختلف الفئات الاجتماعية، المؤلفة للمجتمع المثالى، تحصيل السعادة. ذلك هو المثال الإنسانى لدى كافة الفلاسفة العرب المسلمين»[١٩].

٤- ابن طفيل والإنسان الفرد:

لدى الإنسان شعور عميق بأنه لايملك من أمره شيئا، وأنه مسير - بلغة علم الكلام - ومحكوم عليه بقوانين طبيعية ونظم اجتماعية صيغت بشكل مستقل عنه، وتحدد له أفعاله وسلوكه. وفى هذه الإطار لاتكون حرية الإرادة والفعل إلا وهما أو تصورا فى الذهن لاعلاقة له بما يحدث موضوعيا. ينطبق على الإنسان فى هذا الوضع مجاز «الحجر» لدى سبينوزا الذى يرى بأن الحجر لو كان يفكر لتصور أن سقوطه إلى الأرض بفعل الجاذبية هو أمر يتم بإرادته وباختياره الحر. ويشير ميشيل فوكو إلى هذا الشعور المأساوى عندما يتعرض لنشأة العلوم الإنسانية أى العلوم التى تدرس الظاهرة البشرية باعتبارها ظاهرة مستقلة عن الطبيعة ويحدد لهذه الظاهرة أبعادا ثلاثة: الحياة والعمل والكلام يقابلها ثلاثة مجالات: البيولوجيا والاقتصاد وعلم اللغة. ويكتشف الإنسان أن كل ما يميزه قد فرض عليه سلفا: فالحياة نظام طبيعى عضوى لايسيطر عليه الفرد، ولكنه يعيش وفقا لمقتضياته. وفى العمل لايجد الإنسان أمامه سوى بنية سابقة التحديد، فنظام العمل وآلاته ومواعيده ونوع المنتج.. كلها قد استقرت قبل دخول الفرد إلى مجال العمل.

وفى اللغة يولد الإنسان فيجد أن هناك لغة جاهزة بتراكيبها وألفاظها، وعليه، حتى يمكنه التواصل مع الآخرين، أن يتبناها ويتحدث وفقا لقواعدها. وحتى عندما يريد الإنسان أن يعبر عن أدق مشاعره الدفينة الخاصة به لايجد سوى تلك الألفاظ التى تحددت معانيها بشكل مستقل عنه. فالإنسان نفسه صنيعة لكل ما تحدد سلفا.

الواقع أن مثل هذا النقد يضفى نوعا من الالتباس حول قدرات الإنسان الفعلية. فهل الإنسان هش ضعيف ولايأخذ بيده إلا تلك البنى الموضوعية المستقلة - التى يعيش فى حماها أم الإنسان يمتلك قدرات ومواهب هائلة ولكن هذه البنى الموضوعية هى التى تمثل قيودا وعراقيل أمام انطلاق قدراته؟

ولاسبيل للإجابة على هذا السؤال إلا باللجوء إلى الخيال التأملى، ومن هنا تكرر فى مجال الأدب موضوع الفرد الذى يعيش وحيدا فى جزيرة باعتباره وسيلة أدبية للوقوف على قدرات الإنسانية الحقيقية بشكل مستقل عن التأثير الاجتماعى، واعتبر هذا الأدب المهموم بالإنسان والباحث عن حدود قدراته والمحتفى بمعارفه ومهاراته من تجليات النزعة الإنسانية فى مجال الأدب. ومن أشهر وأسبق ماكتب فى هذا المضمار كتاب ابن طفيل «حى بن يقظان» الذى اشتهر فى أوروبا باسم «الفيلسوف العصامى». والغرض الظاهر فى تأليف الكتاب بحسب رأى كاتبه هو أنه قد لاحظ افتقار المغرب والأندلس إلى معرفة الأفكار الفلسفية التى قال بها فلاسفة المشرق. فهو يقول: «سألت أيها الأخ الكريم.. أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية»[٢٠]. فالكتاب إذن حيلة أدبية تسمح بعرض تبسيطى للفلسفة التى يدرك ابن طفيل أهميتها للقارئ الأندلسى. والكتاب من جهة أخرى يدخل طرفا فى الجدال الدائر فى الحضارة العربية الإسلامية حول الصلة بين العقل والنقل. وكان أنصار التمسك بالنقل والالتزام بحرفية النصوص يحتجون بأن العقل الإنسانى قاصر ومحدود وبالتالى على الإنسان البحث من الحقيقة فى النص المقدس فقط. أما أنصار العقل فهم يرون أن العقل قادر بحد ذاته على الوصول إلى الحقيقة وينبغى الاعتداد بمداركه وتأويل الوحى طبقا لها. وتنحاز رواية حى بن يقظان إلى تمجيد العقل، فها هو الإنسان الفرد المنعزل، معتمدا على عقله الذى يتأمل به الطبيعة من حوله، يستطيع أن يصل إلى الحقيقة دون سند من نص مقدس أو من ملة سابقة. ولهذا يعتبر المفكر الفرنسى جورج لابيكا أن قصة ابن طفيل

هى «أجرا دعاوى العقلانية فى الفكر العربى»[٢١].

وتبدأ القصة بضرورة اعتماد الإنسان على الطبيعة منذ ميلاده حتى يستطيع المشى (الغزالة التى ارضعته)، ثم يبدأ بعد ذلك فى تدبير أموره بنفسه (جمع الثمار والصيد واكتشاف أثر النار)، كما يبدأ أيضا مسيرة المعرفة بإدراك التشابه والاختلاف بين الكائنات، ثم البحث عن تفسير عضوى لظاهرة الموت (تشريح الغزالة بعد موتها)، واستخدام الملاحظة في تفسير حركة الأفلاك وتعاقب الليل والنهار. ثم تأتى بعد ذلك مرحلة التأمل العقلى فيما وراء الظاهرة حيث يصل إلى وجود الله وإلى خلود النفس.

ولكنه لم يستطع أن يحسم مسألة هل العالم قديم أم مخلوق وهل البعث للأجساد أم للأرواح فقط. وهى من القضايا الخلافية فى الفلسفة المشرقية. وتبدأ بعد ذلك المرحلة الثالثة وهى التى يسعى فيها للاتحاد بواهب الوجود عن طريق التصوف وقد اهتدى بفطرته إلى رياضيات تساعده فى ذلك عن طريق تقليد حركة الأفلاك بالدوران حول النفس ناظرا لقبة السماء. ثم التقى حى فى جزيرته بأبسال الفاضل الهارب من مدينته والتى تعتنق إحدى الملل الصحيحة. عن طريق ابسال يتعلم حى اللغة ويدرك ما جاء به الوحى ويرى أنه موافق لما توصل إليه بعقله ثم يرحل مع ابسال إلى مدينة المعمورة ليجد أهلها مهمومين بالحفاظ على ما يملكون، ويكتفون من الدين بظاهره ويسود بينهم النفاق والباطل المرتدى ثوب الحق. وحدد حى بن يقظان الداء فى الاهتمام بكسب الأموال والاتجاه إلى التجسم والتشبه فيما يتعلق بالذات الإلهية، ويحاول حي بن يقظان أن يهدي أهل المدينة إلى التشبيه الذى توصل إليه بعقله ولكن دون جدوى، فيقرر العودة مع ابسال إلى الجزيرة هربا من هذا الزيف، ولكنه بعد أن ادرك حدود مداركهم أوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والإكتفاء بظاهر النص وقلة الخوض فيما لايعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والاعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح[٢٢].

وهكذا تكون نصيحة حى بن يقظان مليئة بالحسرة والتمرد على المصير المتدنى للإنسان، لا بسبب طبيعته وأصله ولكن بسبب ما اكتسبه من عادات سلبية. فكأنه يقول للجمهور فى عصره: طالما عجزت عقولكم عن إدارة المعنى الكامن وراء كلمات الوحى، فعليكم الاكتفاء بظاهر النص وتصوروا المجاز حقيقة، وإذا كنتم غير قادرين على القيام بالفعل الفاضل من خلال استطاعة عقولكم التمييز بين الخير والشر فابحثوا عن سلف فاضل وقوموا بتقليده.

لقد مثلت رواية «حى بن يقظان» وجها متفردا من تجليات النزعة الإنسانية لا فى الفكر العربى فحسب ولكن فى الفكر الإنسانى بوجه عام. إذ أنها، وقد ترجمت منذ وقت مبكر إلى معظم اللغات الأوروبية، قد صارت نموذجا لنوع جديد من الأدب الإنسانى يتعرض للإنسان الفرد فى مواجهة الطبيعة وباقى الكائنات الحية كما نلاحظ فى روبنسن كروزو وطرزان وغيرها من عيون الأدب الأوروبى.

٥- الغزالى وتكفير الفلسفة:

لقد ادرك الفلاسفة المسلمون أهمية الفكر الإنسانى وخصوصا الفلسفة اليونانية وراحوا يبلورون نظرتهم للكون والإنسان انطلاقا من منهجها ومن مقولاتها. ولم يدعّو أن فكرهم الذى ينتجونه هو المقصد الحقيقى للوحى كما هو حال الفرق الدينية التى تتحدث باسم الدين وتدعى أنها صاحبة التفسير الصحيح الوحيد للنص الدينى، مما يجعل كل فرقة تميل إلى تكفير الفرق الأخرى. أما الفلاسفة فهم واعون بأنهم يعملون فى مجال العقل الإنسانى وينبغى تقييم فكرهم طبقا لمعايير العقل لاطبقا لمعايير الدين. ولكن التعارض الظاهر بين آرائهم وبين ما شاع من اعتقادات لدى عقول لم تتعود إلا على الفكر الدينى كان سببا فى وجود نوع من الحذر والاشتباه تجاه أراء الفلاسفة. حتى جاءت حملة الغزالى التى استندت على هذا الالتباس بين الفكر الإنسانى والعقائد الدينية لتحكم على الفلاسفة بالكفر وكأنهم فرقة دينية تدعى تفسير النص الدينى. يقول الغزالى: «لابد من تكفيرهم فى ثلاث مسائل: إحداها قولهم بقدم العالم، والثانية قولهم إن الله لايحيط علما بالجزيئات الحادثة، والثالثة: انكار بعث الأجساد

وحشرها. فهذه المسائل لاتلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وأنهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين»[٢٣].

والقضايا الثلاث التى يشير إليها الغزالى هى نظرات عقلية فى الكون وليست استنتاجات من النص الدينى، ولم يتفق الفلاسفة على القول بهذه القضايا، فالفلسفة تحتمل هذه الأراء كما تحتمل نقيضها، ويسعى كل فيلسوف لأن يثبت بالأدلة العقلية تهافت الرأى المخالف، فهذا هو دأب الفلسفة فى كل زمان: ففى الفلسفة الإسلامية نجد الكندى يقول: بحدوث العالم فى الزمان، أى خلق الله للعالم من عدم ويعارض ذلك ابن رشد معتبرا أن العالم قديم قدم الله لأن وجوده نتيجة لازمة بالضرورة عن وجود الله فلامحل لمسافة زمنية تفصل واهب الوجود عن الوجود نفسه. وكان الكندى يرى أن البعث فى العالم الآخر للأجساد والأرواح ويرى ابن سينا بأن البعث للأرواح فقط لأن الروح هى محل الشعور بالعذاب والنعيم وليس الجسد، فليس هناك مبرر لبعث الأجساد. وكان الفارابى يؤمن بالفيض أى بصدور العالم عن الله مما يعنى أن الله والعالم من جوهر واحد وكان ابن رشد يعارض الفيض لأن علاقة الله بالعالم هى علاقة العلة بالمعلول ولايجوز أن يقال عن الأسباب أنها مفيضة لمجرد أنها علل للمسببات الناتجة عنها[٢٤].. هذه مجرد نماذج تشير إلى أن الفلسفة، كأحد أهم منتجات الفكر الإنسانى لاتتحدد بناء على ما تحتويه من آراء، ولكن بناء على المنهج المتبع فى الوصول إلى الأراء. ولكن الغزالى فى كتاب تهافت الفلاسفة.. لم يسع فقط إلى نقد المسائل الثلاثة التى أشار إليها ولكن استخدم آلية جديدة وهى تكفير القائلين بها. ولم يكتف الغزالى بذلك بل اتخذ من هذه المسائل الثلاث ذريعة لتكفير الفلسفة بأسرها وتحريم الاشتغال بها.

وكان ابن سينا الذى مات قبل مولد الغزالى قد شعر بما يمكن أن تسببه اراؤه العقلية من صدمة للمعتقدات الشائعة فأراد أن يبرر ضرورة إعمال العقل ضاربا مثلا بقضية توحيد الله.. ويرى أنه لو جمعنا من الوحى كافة النصوص المتعلقة بالله وأخذناها بظاهرها لوجدنا لدينا خليطا من التناقضات التى لاتستطيع أن تقدم عن الله تصورا متسقا يقبله العقل، ولذا فلامفر لأخذ بعض الآيات التى لاتتناقض مع العقل كما هى والنظر للبعض الآخر على سبيل المجاز والكناية. وبالمثل فى قضية الثواب والعقاب المعنويين يمكن النظر لآيات النعيم والعذاب الجسديين على أنهما مجاز[٢٥]. والغزالى، الذى لم يترك أمام الباحث عناء كبيرا للكشف عن تناقض أرائه، يتبنى بعد تكفيره لابن سينا وجهة نظر قريبة منه فهو يقول فى كتابه فيصل التفرقة: لايلزم كفر المؤولين ماداموا يلازمون قانون التأويل.. وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه»[٢٦] وقانون التأويل عنده يقوم على تأسيس العلاقة بين اللفظ ومعناه على خمس مراتب فى الوجود أو فى الدلالة فهناك الوجود الذاتى الحسى والخيالى والعقلى والشبهى.. كاليد فهى لفظة تدل صورة خارجية حسية، كما أنها قد تعنى القدرة على البطش، «ويمكن للعقل أن يتخيل القدرة على البطش دون صورة اليد[٢٧]. وقانون التأويل يقتضى عدم انكار الخبر المذكور والوحى ولكن يمكن الاكتفاء بأى مرتبة من مراتب الوجود الخمس فيمكنك الاقتصار على المعنى العقلى للفظ باعتباره أحد مراتب وجوده.

لقد أدرك الغزالى أن التكفير لم يقتصر على المسائل الثلاثة التى أشار إليها، ولكنه قد أصبح آلية تعمل بقانونها الخاص، آلية قائمة على الحساسية المسترِيبة فى كل رأى جديد وغير مألوف. ولهذا يصف الغزالى التكفير بأنه "ورطة"، ودلالة هذا اللفظ توحى بأن آليه التكفير هى التى تسير الإنسان المستخدم لها وليس العكس، ولهذا يقول: لن ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حق التكذيب والتصديق وحقيقتها.. التصديق إنما يتطرق إلى الخبر بل إلى المخبر والاعتراف بوجود ما أخبر الرسول عن وجوده [٢٨]. أما نوع هذا الوجود فأمر متروك للنظر الإنسانى.

وانطلاقا من هذا المنظور سوف يكون للغزالى حكما جديدا على الأراء التى قطع بكفرها: فأما إثبات المعاد بنوع عقلى مع نفى الآلام واللذات الحسية وإثبات الصانع مع نفى علمه بتفاصيل العلوم فهو زندقة

مقيدة لأن بها اعتراف بصدق الأنبياء ولكن ظاهرها ظني[٢٩]. والزندقة المقيدة هى لدى الغزالى إثبات للخبر الموحى به وإسراف فى التأويل، فى حين أن الزندقة المطلقة هى أنكار وتكذيب للخبر أصلا.

وهذا الحكم يختلف كثيرا عن الحكم الجازم بالكفر الوارد فى كتاب «تهافت الفلاسفة» ولكن الغزالى كان قد أطلق آلية التكفير التى وضعت الفكر الإنسانى كله موضع الاشتباه.

وجاء بعد الغزالى من كفر المناطقة وأبطل العمل بالمنطق كابن الصلاح وابن تيمية، على الرغم من أن المنطق مجال فكرى لاتوجد به أراء يمكن الزعم أنها تخالف الدين، فهو عبارة عن بحث صورى فى أساليب التفكير السليم، لكنه فى النهاية منطق اليونان ومعرفة من صنع البشر ووسيلة للفلاسفة فى صياغة أفكارهم.. وهكذا استحكمت ورطة التكفير فى الفكر العربى الإسلامى.

٦- إنسانية الفكر عند ابن رشد

جاء ابن طفيل وابن رشد والورطة مستحكمة والتوتر قائم بين الفلاسفة والفقهاء، ولجأ ابن طفيل، كما رأينا، إلى حيلة أدبية يستعيد فيها الثقة بالإنسان وبقدرة عقله على الوصول إلى الحقيقة دون سند من وحى دينى. أما ابن رشد فقد عكف على البحث عن مشروعية جديدة للفكر الإنسانى والفلسفة بوجه خاص. ويرصد ابن رشد المشهد الفكرى على أيامه قائلا: واتحرى فى ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا فى هذا المعنى كل الاضطراب فى الشريعة، حتى حدثت فرقة ضالة، وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالف فهو إما مبتدع أو مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال من فهم مقصد الشريعة»[٣٠].

يريد ابن رشد إذن أن يواجه آلية التكفير ويفتح المجال أمام العقل للتدبر والتفكير. وكان هذا موضوع كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ومبلغ قصده أن النظر البرهانى يؤدى إلى معرفة الحق كما يؤدى إلى ذلك أيضا الشرع، «فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لايؤدى النظر البرهانى إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لايضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»[٣١]. يؤكد ابن رشد على الاتفاق بين العقل والشرع من حيث الغاية، ولكن هذا الاتفاق لايلغى ما قد يبدو بينهما من تعارض ظاهر.. هذا التعارض الذى كان مبررا لانطلاق آلية التكفير. ويقوم ابن رشد بتحليل التعارض على الوجه التالى: إن النظر البرهانى إذا أدى إلى معرفة بموجود ما، فإن هذا الموجود لايخلو أن يكون الشرع قد سكت عنه أو صرح به.. فإن كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعى، وإن كانت الشريعة نطقت فلايخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا، فإن كان موافقا فلاقول هناك، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله، ومعنى التأويل هو: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشئ بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى جرى عليها تعريف أصناف الكلام المجازى[٣٢]. ويلاحظ ابن رشد من خلال خبرة الفكر الإسلامى عبر خمسة قرون أن هناك اجتماعا بين المسلمين على أنه لاينبغى أن تؤخذ جميع ألفاظ الشرع بظاهرها كما لاينبغى تأويل جميع الألفاظ، ويبقى الخلاف بين الفرق حول أى الألفاظ يؤول وأيها يؤخذ بظاهره. وهكذا فإن تدخل العقل الإنسانى بتأويل ألفاظ الشرع ليس جائزا فحسب بل هو ضرورة، ولكن لاينبغى أن يفهم من ذلك أن وظيفة العقل الإنسانى قاصرة على تأويل ألفاظ الشرع لأن التأويل لايمكن أن يتم إلا إنطلاقا من تصور تم تكوينه بالنظر البرهانى. والعقل فى نظر ابن رشد ليس شيئا أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، فالعقل هو مجموعة النواميس والقوانين التى تسير الكون، وحكمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات وبذلك تكون السببية التى فى العقل هى سببية فى الموجودات، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل[٣٣].

وهذا التصور يقتضى توجيه العقل إلى عدم الاقتصار على البحث عن الحقيقة فى النص والبحث عنها فى الموجودات وهو نفس التصور الذى صاغه الفيلسوف الإنجليزى روجر بيكون بعد ابن رشد بحوالى قرن من الزمان حيث يعلن عن طابع المعرفة الجديدة بقوله: "الانتقال من البحث عن الحقيقة فى الكلمات إلى البحث عن الحقيقة فى الأشياء"[٣٤]، ليعلن به نهاية العصور الوسطى الأوروبية والانتقال إلى العصر الحديث. وقد ظهرت آثار هذا التصور واضحة على نظرات ابن رشد الفلسفية فى الإنسان وعلاقته بالكون، ويمكن لنا أن ندرك هذا الأثر بشكل واضح فى معالجته لمشكلة الحرية الإنسانية.

إن مشكلة الحرية فى إطار المنظور الدينى التقليدى قد تم التعبير عنها فيما عرف بسؤال: هل الإنسان مسير أم مخير؟.. وقد كان من بين الفرق الدينية من رأى أن الإنسان مسير لأن الله هو خالق كل الأفعال مثل أهل السنة، فى حين مالت المعتزلة إلى اعتبار الإنسان مخيرا سيحاسب على أفعاله، وهو ما يؤكد صفة العدل الإلهى. ولكن تناول مشكلة الحرية فى هذا الإطار، أيا كان الاختيار بين الضدين، يؤدى إلى الوقوع فى أشكالات نظرية: «إذ أننا إذا فرضنا أن الإنسان حر فيما يفعل وهو خالق أفعاله فإن فى ذلك تقليص لمشيئة الله ولوجب أن تكون هناك أفعال خارجة عن مشيئته واختياره فيكون ها هنا خالق غير الله وهو ما يناقض اجماع المسلمين، وأن فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبرا عليها أصبح التكليف من باب الاستحالة ولاصطدمت بالسؤال المحير: وكيف يعقل أن يكلف بما لايطاق، مع أن الاستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد؟ وكيف يعقل أيضا أن يكون مجبرا على فعل شئ، ثم يحاسب عليه ثوابا وعقابا[٣٥]؟.

إن هذا المنظور يجعل من الله والإنسان طرفى نقيض فى مشكلة الحرية فما تنسبه إلى الله تسلبه من الإنسان والعكس بالعكس. أما ابن رشد فيجعل طرفى مشكلة الحرية هما إرادة الإنسان والأسباب الضرورية الموجودة فى الكون. فهناك لدى الإنسان إرادة حرة يختار بها الإنسان أفعاله، فأفعاله وليدة ارادته وقدرته، ولكن هذه الإرادة مقيدة بأسباب خارجية.وبنظام الكون وقوانين الطبيعة التى تجرى على نظام محدد وقد تساعدنا هذه الأسباب على إتمام فعلنا أو تحول دون نفاذها [٣٦] وهكذا جعل ابن رشد مشكلة الحرية مشكلة ناشئة عن العلاقة بين حرية الإرادة وقوانين الطبيعة الموضوعية، وبالتالى تجاوز ابن رشد التوتر اللاهوتى بين الجبر والاختيار وانتقل إلى العلاقة الجدلية بين الحرية والضرورة وهذا التصور يتميز بأنه لاينظر إلى الحرية باعتبارها خاصية ثابتة منحت للإنسان أو سلبت منه، ولكنها صرح يشيده الإنسان مع الزمن ومجال يتسع باتساع المعرفة العقلية واتساع كافة أنشطة الإنسان.

استتبع القول بحرية الإنسان عند ابن رشد تأكيد الصلة الضرورية الموضوعية بين الأسباب والمسببات وهذه الصلة هى مناط النظر البرهانى، ومحل إدراكها فى الكون هو المعرفة الحقة. وانطلاقا من هذه النظرة تعامل ابن رشد مع بعض المفاهيم الدينية تعاملا يختلف عن الشائع والمألوف فيرى بأن القضاء والقدر يمثل علم الله الكلى الذى يحيط بالأشياء وهو علم منزه عن التغير والتجدد والتكثر فقوله تعالى: «انا كل شئ خلقناه بقدر» يعنى ارتباط الشئ الجزئى بعلله وأسبابه الموجبة له [٣٧] وقد ذهب ابن رشد إلى أن قضاء الله وقدره هما اللوح المحفوظ الذى يحوى علم الله تعالى بالأسباب والمسببات ومقاديرها [٣٨].

هذه النظرة السببية الموضوعية للظواهر جعلته يتناول معجزات الأنبياء، والتى من المفترض أنها تخرق هذه النظرة السببية، تناولا قائما على تمييزه فى الوحى بين التصوير المجازى الموجه للجمهور والمضمون العقلى الذى يدركه أهل البرهان ولتوضيح رأيه يضرب مثلا «لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما الدليل علىّ أنى أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أنى طبيب أنى ابرئ المرضى، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذاالمرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى عليا الماء مقنعا ومن طريق الأولى والأحرى، ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى ليس من وضع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذى هو من صنع البشر[٣٩].

إن التصديق فى الحالة الأولى قائم على صفة ملازمة للطبيب «إبراء المرضى» وفى الحالة الثانية قائم

على معجز برانى «السير على الماء»، وكذلك الحال فى الأنبياء فإن التصديق بالحق الذى جاء فى رسالتهم هو تصديق صفة ملازمة للنبوة، أما التصديق بالمعجزات فهو تصديق قائم على معجز برانى. وبالتالى «الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور ولكن الشرع إذا تؤمل وُجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلى والمناسب لا المعجز البرانى» (٤٠).

هكذا نجد إلى أى مدى تبنى ابن رشد قضية الإنسان فأكد الحرية الإنسانية وتمسك بالمعرفة العقلية وكان جذريا فى استخدام العقل. وقد شاع عن ابن رشد أنه كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين والجمع بين الاثنين هو هدفه ولكنه دفاعا عن العقل أراد أن يسلب من معارضيه سلاح مهاجمه العقل باسم الشرع. وأن يفسح المجال للتفكير الإنسانى المنهجى. إن الإضافة الأصيلة لابن رشد فى مجال الفلسفة تتجلى فى هذه التفرقة الحاسمة بين العقيدة وأى فكر إنسانى سواء كان دينيا أم فلسفيا خالصا، وكان أهم أثر من آثار هذه التفرقة هو الفصل بين كل من السلطة الروحية الدينية والسلطة الزمنية (٤١).

لقد كان ابن رشد مثله مثل الفارابى مدركا لأهمية السياسة في تحقيق سعادة البشر فى الدنيا.

لقد نادى ابن رشد بضرورة تواجد العقيدة إلى جانب النظر العقلى فى المجتمع ولكن ما حمل عليه هو ذلك الفكر الإنسانى «تأويل نصوص الوحى» المتخفى فى ثوب الفكر الناطق بالحقيقة الإلهية. وتنظيم العلاقة بين هذه المجالين المتمايزين «العقل والعقيدة» أمر يقتضى إيجاد صيغة سياسية مناسبة. ويرى الباحث الإنجليزى باتروورث أن هذه المسألة تمثل أساس السياسة فى المجتمع البشرى. «إن دراسة جادة لكتابات ابن رشد ينبغى أن تقود إلى تعميق طبيعة العلاقة بين العقلانية والوحى، وأن تطرح على الأخص، مسألة التعبير الذى يعطى لها فى الحياة السياسية بشكل يسمح بحفظ الحرية مع خلق الشروط الضرورية للسعادة الإنسانية الحقيقية. والسؤال المطروح إذن سيكون هو سؤال التسامح وقبل كل شئ نظام سياسى صحى»(٤٢).

لقد تجلت الآثار السياسية لنظرة ابن رشد فى التطور الذى وجده الفكر الرشدى فى أوروبا بعد ذلك.

٧- النزعة الإنسانية العربية وتأثيرها فى أوروبا:

عاشت أوروبا أكثر من قرنين من الزمان فى ظل صدمة حضارية اسمها الرشدية وهم اسم كان يطلق على مجموعة من الآراء ادانتها الكنيسة، وكان المفكرون القائلون بها ينسبونها إلى ابن رشد ويعتبرون أنفسهم أتباعا له.

هكذا كانت الرشدية Averroism كلمة مزدوجة الدلالة فقد كانت تعنى تهمة دينية سياسية تطلقها الكنيسة على معارضيها من جانب، كما كانت تعنى مذهبا «ثوريا» يحمل رايته المفكرون الراغبون فى التغيير من جانب آخر.

ولكن فى واقع الأمر لم تكن كلمة الرشدية تخص الأراء التى قال بها ابن رشد فعلا بل كانت «شكل خاص من التحرر الفكرى يتوافق مع غزو الأفكار العربية والإسلامية للجامعة، فهى لاتعنى فكر ابن رشد فحسب بل الفلسفة العربية فى مجملها» (٤٣) الواقع أن ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية لم تقتصر على أعمال ابن رشد بل ترجمت أيضا أعمال الفارابى وابن سينا والغزالى فأحدثت حراكا ثقافيا كبيرا فى واقع كان يتسم بالجمود وحدد الفيلسوف الفرنسى دوليبرا Delibera الفارق بين الثقافتين اللاتينية والعربية فى هذا الوقت قائلا: فى العصور الوسطى كان اللاتينيون يبذلون جهدا فى الحفاظ على ثقافتهم فى حين كان المسلمون فى ذات الوقت يحفظون وينتجون ويطورون ثقافتهم وثقافة الأخرين (٤٤).

وارتبط العرب فى أذهان اللاتينيين بالأفكار الفلسفية حتى لقد أصبحت كلمة فيلسوف مرادفة لكلمة عربى أو مسلم. ويتضح ذلك من عنوان أحد كتب فيلسوفهم ابيلار «حوار بين يهودى ومسيحى وفيلسوف». أما عن مضمون هذه الأفكار الفلسفية فيذكر باحث آخر أنها كانت الباعث الحقيقى وراء انطلاق النظرة العلمية للعالم ويجملها قائلا: إنها «كوزمولوجيا تؤكد أبدية العالم، فلسفة طبيعية تحدد نفس الأحياء

وبتحديد أكثر نفس الإنسان كصورة لجسد عضوى منظم وهو ما يتضمن أنها لايمكن أن تستقل بنفسها عن هذا الجسد، وميتافيزيقا يكون الله فيها، محرك الأفلاك السماوية لايهتم بجزئيات عالم ما تحت فلك القمر والبشر الذين يسكنونه، وفلسفة عملية تبحث عن صالح الإنسان»(٤٥).

وأهم ما يميز هذه الأفكار أنها ليست تعبيرا عن عقيدة دينية ولكنها نتيجة لنظر الإنسان نفسه فى الكون والمجتمع. وبالرغم من أنها ليست دينا منافسا للمسيحية الكاثوليكية! لأن هذه قد حملت عليها حملة كبيرة وأطلقت عليها اسم الرشدية، وفى مارس ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس إتين تامبييه بيانا يتضمن مائتين وتسعة عشر قضية يحرم تبنيها والدعوة لها هناك حوالى خمس عشرة قضية منها تخص ابن رشد وأهمها:

١. القول بقدم العالم واستحالة الخلق من عدم
٢. إنكار علم الله للجزئيات الحادثة.
٣. وحدة العقل البشرى واستحالة الميعاد الفردى.
٤. انكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية.
٥. قولهم بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية صادقتين.
٦. تقديم الفلسفة على الشريعة.
٧. انكار الخوارق والمعجزات (٤٦)

وبصرف النظرعن مدى صحة نسبة هذه القضايا إلى ابن رشد (٤٧) فعلا. فإنها قد انتشرت بين أوساط الأساتذة والدارسين فى جامعة باريس ثم انتقلت منها بعد ذلك إلى الجامعات الأخرى فى بولونيا وبراغ وغيرها. وقد عرف الرشديين فى أوروبا باسم أصحاب الحقيقتين. أى أنهم يؤمنوا بوجود حقيقتين مختلفتين حقيقة دينية والأخرى فلسفية. وسبب هذه التسمية أن القديس توما الأكوينى، فى معرض نقده لرأى ابن رشد فى التمييز بين طريقين للوصول للحق طريق الشريعة وطريق الحكمة، حاول السخرية من هذا الرأى وتصويره بصورة كاريكاتورية فاستنتج أنه يعنى أن قولا ما قد يكون صادقا بمعيار الفلسفة وكاذبا بمعيار الدين، فكأن هناك حقيقتين وهذا يختلف مع كون الحق واحد بداهة (٤٨) وتصور القديس توما أنه بهذه السخرية قد ابرز تهافت رأى ابن رشد. ولكن المفارقة أن أنصار الفكر الإنسانى العربى فى الجامعة قد جعلوا من مصطلح الحقيقة المزدوجة شعارا لهم وأمرا يدافعون عنه. حتى يصبح للعقل الإنسانى استقلالية فى التفكير وفى إنتاج العلم ولايكتفى بوضع التابع للدين.

وقد كانت لهذا التصور آثار بعيدة المدى حيث أن النظام التعليمى فى أوربا فى ذلك الوقت كان يقتضى أن يمر الطالب بمرحلة تمهيدية يتعلم فيها المنطق والرياضيات والطب وغيرها مما اصطلح على تسميته بالفنون Arts، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعلم اللاهوت وتفسير الكتاب المقدس وهو الغاية النهائية من العملية التعليمية. وقد رأى الأساتذة المعارضون - مستندين إلى قول ابن رشد بأن النظر العقلى قادر بشكل مستقل على الوصول إلى الحقيقة، أنه يمكن الاكتفاء فى النظام التعليمى بمرحلة الفنون. وقد أدى ذلك إلى ميلاد المثقف فى أوروبا، أو نشأة ظاهرة المثقفين فى المجتمع. حيث أصبح هناك متعلمون ولكنهم ليسوا رجال دين، وصار هناك إنتاج لفكر يقوم به أفراد مدنيون لاينتمون للمراتبية الكنسية، ويرى دوليبرا أن الجيل الأول من هؤلاء المثقفين لم يتأثر بدفاع الفلاسفة العرب والمسلمين عن العقل وعن الفكر الإنسانى فحسب بل اتخذهم نماذج يحتذيها: لكى نتحدث بدقة، يحدد المثقف الأوروبى، فى منعطف القرن الثالث والرابع عشر، نفسه بالنسبة إلى نموذج جديد فى الحياة، وهو نموذج الفيلسوف المتأمل كما كان لدى الفارابى وابن سينا والغزالى (٤٩). وليس بالنسبة للتعارض المنسوب بخبث إلى ابن رشد بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، هذا النموذج للتأمل الفلسفى كان هو الذى يهدد الحياة المسيحية، وهو الذى لايمثل حقيقة مزدوجة ولكن حقيقة أخرى يمكن لرجال ليسوا برجال دين أن يسعوا فى اتجاهها» (٥٠) هي الصراع من أجل التواجد الفكرى فى المجتمع لهؤلاء المثقفين بل ومن أجل التواجد

السياسى أيضاً. ولهذا كتب مارسيل دوبادو Marsile de Padoue أحد الرشديين كتابه الشهير «مدافع عن السلام» عام ١٣٢٤ والذى يعد أول عمل فلسفى سياسى يتناول قضية فصل السلطتين الدينية والسياسية ثم حرمته الكنيسة وطاردت كاتبه ومعه جان دو جاندون Jean de Jandun زعيم الرشديين فى باريس[٥١].

لقد كتب القديس ألبرت الأكبر رسالة «فى وحدة العقل، ردا على ابن رشد» بإيعاز من البابا عام ١٢٥٦، كما كتب القديس توما الأكوينى كتاب «ضد ابن رشد» عام ١٢٦٥ يكفر فيه الرشديين. وقد أبرز القديسان براعة منطقية ورجاحة سجالية فى الرد على بعض القضايا المنسوبة إلى ابن رشد. ولكن المشكلة لم تكن تتعلق برأى قال به فيلسوف عربى هنا أو هناك ولكنها كانت تتعلق بروح عامة بثها الفكرالعربى فى أوروبا وكانت سببا فى انبعاث النزعة الإنسانية فيها، إن ما سمى بالنزعة العربية نجد فيها بعدا دينيا وإنسانيا وعقلانيا، وهذا البعد يمثل جزءا من تراثنا الأوروبى باعتبار أن اللاتينيين قد اعترفوا به سواء حاربوه أو واصلوه. ففيم يتشكل هذا البعد؟ فى فكرتين رئيستين: فكرة بحث جماعى ومتعدد بل ومتنوع عن الحقيقة وفكرة أن هناك غاية أخلاقية وثقافية للإنسان [٥٢].

وفى النهاية لابد لنا الآن، رغم مرور الزمن واتساع المعارف، من التمسك بروح النزعة الإنسانية التى أسسها الفلاسفة العرب المسلمون والتى تقوم على حق الإنسان فى أن يكتشف بنفسه حقائق عالمه الدنيوى وأن يربط هذا الاكتشاف بغايته فى تحقيق حريته وسعادته فى هذا العالم.

هوامش

(١) M. Faucolt, les mots et les choses. Paris Gallimard, 1993, P. 384.

(٢) جيانى فاتيمو «أزمة النزعة الإنسانية»، ترجمة أنور مغيث، أصول، عدد ٢، ١٩٩٤. ص٣٥

(٣) يضاف إلى هؤلاء المفكرين، المفكر الماركسى لويس التوسير الذى قام فى كتاب «من أجل ماركس» بتقسيم العمل الفكرى لماركس إلى مرحلتين: مرحلة الشباب وكان ماركسى فيها متأثرا بالنزعة الإنسانية الموروثة من كانط وفيخته، والمرحلة الثانية وهى مرحلة النضج حيث كتب «رأس المال» وهى المرحلة التى اهتم فيها بالرؤية العلمية الموضوعية وتخلص من النزعة الإنسانية، وهذا التصور يضفى على النزعة الإنسانية بعدا ايديولوجيا سلبيا يتعارض مع موضوعية العلم.

(٤) Cite par Delaege, "Histoire de l'ecolozie", Paris, Decouerte, 1992, P. 482.

(٥) الكسندر اغناتنكو، بحثا عن السعادة، موسكو، دار التقدم، ١٩٩٠، ص١٨

(٦) المرجع السابق، ص٣١

(٧) المرجع السابق، ص٣٢

(٨) المرجع السابق، ص٣٣

(٩) المرجع السابق، ص٥٤

(١٠) الفارابى: الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ١٩٩٢، ص ١٤٠

(١١) المرجع السابق، ص ٢٤١

(١٢) الفارابى: أراء أهل المدينة الفاضلة، نقلا عن أغناتنكو، المرجع السابق، ص٦٠

(١٣) المرجع السابق، ص٦٨

(١٤) الفارابى، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبدالملك خشبة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤، ص١٥٤

(١٥) المرجع السابق، ص١٠٩

(١٦) المرجع السابق، ص١١٨١

(١٧) المرجع السابق، ص ١١٨٦

(١٨) المرجع السابق، ص ١١٨٧

(١٩) اغناتنكو، المرجع السابق، ص٤١

(٢٠) ابن طفيل، حى بن يقظان، تحقيق يوسف زيدان، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨، ص٦٥

(٢١) Ibn Tufayl, le philosobhe sans maitre, Paris, Albert, 1969, P. 20

(٢٢) ابن طفيل، المرجع السابق، ص ١٨٢

(٢٣) الغزالى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٥، ص٢٩٢

(٢٤) نبيلة ذكرى زكى، ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الإلهية، فى كتاب ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى، إشراف عاطف العراقى القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص٣٧٧

(٢٥) محمد الحسينى أبوسعده، حقيقة المعاديين الفلسفة والدين، طبعة أولى، القاهرة، ص١٠٣

(٢٦) الغزالى، فيصل التفرقة، نقلا عن محمد حسين أبوسعده، المرجع السابق، ص١١٧

(٢٧) المرجع السابق، ص١١٨

(٢٨) المرجع السابق، ص١٢٠

(٢٩) المرجع السابق، ص ١١٨

(٣٠) سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، فى كتاب «ابن رشد مفكرا»، مرجع سبق ذكره، ص٣٤١

(٣٢) المرجع السابق، ص٤٣٥

(٣٣) زينب الخضيرى، مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى، فى كتاب ابن رشد مفكراص٢٥١

(٣٤) Heidgger, chemins qui ne menent nulle part, Paris Gallimard, 1982, P. 52.

(٣٥) زينب عفيفى شاكر، مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد، فى كتاب ابن رشد مفكرا، ص٢٤٥

(٣٦) المرجع السابق، ص٢٥٢

(٣٧) نبيلة زكرى زكى، مرجع سبق ذكره، ص٢٨٦

(٣٨) زينب عفيفى شاكر، مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ص٢٥٢

(٣٩) ابن رشد، مناهج الأدلة فى عقائد أهل الملة، فى كتاب ابن رشد مفكرا، ص٤٣١

(٤٠) المرجع السابق، ص٤٣٢

(٤١) زينب الخضيرى، مرجع سبق ذكره، ص٢٥٨

(٤٢) أنظر:

charles E. Butter worth, Averraes precurseer des lumieres, in Qantara, Paris, no 29, ete 1998

(٤٣) أنظر:

Alain delibera, Penser au mayen age, Paris, Seuil, 1993, P. 15

(٤٤) أنظر:

Ibid., P. 101

(٤٥) أنظر:

Gauillaum aver, un nauveau type d'intellectuel, cahiers des Sienees et vie, no 43, Feurier, 1998

(٤٦) انظر مراد وهبة، مفارقة ابن رشد، فى ابن رشد مفكرا، ص٣٢

(٤٧) انظر:

St. Thomas d. Aquein, Contre A verroes, Paris, GF, 1994, P. 18

(٤٨) يرى عدد من الباحثين أن ابن رشد برئ من هذه القضايا، وخصوصا القول بالحقيقة المزدوجة، وأنها نتجت عن مغالاة الرشديين اللاتينيين فى تفسيرهم لكلام ابن رشد واستغلاله لأغراض سياسية، من بين هؤلاء الباحثين: محمود قاسم، "ابن رشد المفترى عليه". محمود حمدى زقزوق في "الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد". هنرى كوربان، "تاريخ الفلسفة الإسلامية."

(٤٩) أنظر:

St. thomas d. Aqui, Contre Averroes, Paris, GF, 1993, P. 18

(٥٠) ليس من الانصاف قصر اسهام الإمام الغزالى على كتاب تهافت الفلاسفة فإنه له كتابات كثيرة فى الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ترجم منها الكثير إلى اللاتينية ولم يترجم كتابه تهافت الفلاسفة.

(٥١) أنظر:

Delibera, op. cit, P.

(٥٢) زينب الخضيرى، مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى، ص ١٥٨

(٥٣) أنظر:

Delibera, op. cit, p.

الفصل السادس

عاطف أحمد

النزعة الإنسانية العربية وحقوق الإنسان

هدف هذا الفصل هو استكشاف العلاقة بين النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط ودلالاتها الفكرية وبين منظومة حقوق الإنسان المعاصرة، وما إذا كان بالإمكان تأسيس مشروعية ثقافية لحقوق الإنسان بناء على تلك العلاقة.

وعلى ذلك يتكون هذا الفصل من ثلاثة أجزاء:

الأول يتناول بالتحليل النقدي تحققات النزعة الإنسانية في الفكر العربي وخصوصياتها. ويقوم لأجل ذلك بعرض تحليل لكتابي عبد الرحمن بدوي "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" و"من تاريخ الإلحاد في الإسلام"، ثم يتناول بعض جوانب كتاب محمد أركون حول نزعة الأنسنة في الفكر العربي. ويلي ذلك عرض وتقييم نقدي لبعض المسائل التي طرحتها الفصول الأربعة السابقة في دراستنا هذه وما يترتب على ذلك من تصورات حول النزعة الأنسانية في الفكر والثقافة العربية.

ويتناول الجزء الثاني منظومة حقوق الإنسان مشيرا إلى أسسها النظرية العامة ونشأتها وتطورها التاريخي وبالتالي عوامل تكونها في المجتمع الحديث.

أما الجزء الثالث فيحاول الإجابة على السؤال الخاص بكيفية وإمكانية توظيف النزعة الإنسانية في الفكر العربي في تأسيس ثقافة أو توجهات فكرية وشعورية تسمح بتبني قيم حقوق الإنسان بحيث تصبح أحد مكونات وجداننا العام. وسيتم ذلك أساسا من خلال حوار نقدي مع مقال لمحمد السيد سعيد حول تأسيس مشروعية ثقافية لحقوق الإنسان في مجتمعنا العربي المعاصر.

١- الإنسانية العربية: تعددية المنظور

يلاحظ عب الرحمن بدوي في مستهل كتابه عن "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" أنه حتى ذلك الوقت، أي في أربعينات هذا القرن، لم يتساءل أحد من الباحثين عما إذا كانت الحضارة العربية يمكن أن تكون قد شهدت نزعة إنسانية. باستثناء باحث واحد[٣] نفى وجودها في الشرق استنادا إلى ان النزعة الإنسانية التي يمكن أن توجد في حضارة ما يجب أن تكون على النمط الأوربي وتحت تأثير نفس العوامل وهو ما يخالفه فيه بدوي لأن اختلاف الحضارات في روحها يولد نزعات إنسانية مختلفة في خصائصها الذاتية. فلكل حضارة عواملها الخاصة بتوليد النزعة الإنسانية، والنزعة نفسها لابد أن توجد في كل حضارة عالية بينما تكون خصائصها العامة متشابهة بين الحضارات كلها.

ويمضي بدوي فيحدد الخصائص العامة للنزعة الإنسانية بأنها: التأكيد أن معيار التقويم هو الإنسان (في مقابل الآلهة من ناحية، والوجود الطبيعي من ناحية أخرى)، والإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه، وتمجيد الطبيعة والشعور نحوها بنوع من عبادة العاشق لمعشوقه، والإيمان بالتقدم العام المتسمر للإنسانية، والنزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها إدراك الوجود في بعض أنحائه.

ويرى أن هذه الخصائص جميعا قد شهدت تحققات في الحضارة العربية.

فالنظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود وجد خير تعبير عنه عند ابن عربي وفي أثره عند عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي،

وتمجيد العقل بلغ أوجه في الفكر العربي في كتاب "العقل" لداود بن مخبر البصري الذي يضم مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل. وكذلك في كتاب "الطب الروحاني" لأبى بكر محمد بن زكريا الرازي،

وأما الشعور بالألفة تجاه الطبيعة وتمجيدها فهذا ما نجده لدى الصوفية، ولدى الفلاسفة الطبيعيين أمثال الرازي (الطبيب) وجابر بن حيان.

وأما القول بتقدم العلوم وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية فتراه أيضا لدى الرازي ولدى جابر بن حيان.

ويبادر بدوي إلى نفي أن تلك النزعة على النحو الذي ذكره ستكون شأن نفر من المتوحدين الشواذ الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكرية العربية. ذلك أنها تتمثل على عكس ذلك في أوساط كاملة تابعت الحركة بكل حماسه.

فمؤلفات جابر بن حيان هى عمل جماعي للأوساط الشيعية والإسماعيلية بحيث يمكن أن نعدها لسان حالها،وهى أوساط واسعة منظمة تجري على تقاليد ثابتة.

والآراء التي كان ابن عربي خير معبر عنها قد لقيت رواجا هائلاً في مدارس الصوفية كلها بحيث تحددت التيارات الصوفية التي ظهرت من بعده وفقا لها، وعدتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوف في الإسلام.

والنزعة التنويرية الإنسانية التي يمثلها ابن الرواندي انتشرت وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري في القرن الرابع الهجري. بحيث نستطيع أن نرد كثيرا من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلبا أو إيجاباً.

والشخصية الوحيدة التي نستطيع أن نقول أنها كانت متوحدة إلى حد كبير، هى شخصية محمد بن زكريا الرازي، ذلك انه كان نسيجا وحده وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جدا.

وأما التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية فلم يكن التراث اليوناني بمعناه الخالص،وإنما كان التراث الشرقي من إيراني ويهودي وأفلاطوني محدث، إلى جانب شئ من الهندي والبابلي والكلداني. فتلك هى الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية، ولهذا كان من الضروري في منطق التاريخ الحضاري أن

تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها، وعنها وحدها. وهذا التحليل يتفق مع مفهوم بد و ي للحضارة العربية: فهى ليست الحضارة الإسلامية وحدها بل هى الحضارة التي نشأت في منطقة واسعة تشمل إيران والشام ومصر وتصل حتى مدينة بيزنطة (بدوي ١ :١٦).

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي فنستطيع أن نقول أنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الراوندي في القرن الثالث، واستمرت تقوى وتعمق مضمونها وتوسع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقنها الصوفية الإشراقية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر السهر وردي المقتول، الذي أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا ممثلاً لأعلى نقطة في تطورها ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلا لاعلوا- بفضل ابن عربي ومدرسته، وابن سبعين، إلى أن فقدت مميزاتها الخاصة منذ نهاية القرن السابع، وهى هنا، تعبر عن المدنية الإسلامية التي هى بدورها طور من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة لهذا المطور هى الإسلام أو اللغة أو كلاهما معا.

كانت هذه فكرة عامة عن تصور عبد الرحمن بدوي للحضارة العربية وللنزعة الإنسانية المعبرة عن روح تلك الحضارة.

على أن ثمة شخصيات معينة معبرة عن تلك النزعة أولاها بدوي ا هتماما خاصا وقدم لنا، في العربية على الأقل، اكتشافات هامة تتعلق بتاريخها وفكرها ومؤثرات تكونها، لم تكن معروفة من قبل على أهميتها البالغة بالنسبة لفهمنا لتاريخنا الفكري. وربما يشاركني القارئ احساسي بأهمية إلقاء بعض الضوء على عدد من تلك الشخصيات. أولا من حيث أنها تمثل النزعة الإنسانية العربية وثانياً من حيث أنه لم يتم تناولها في الفصول السابقة. هذه الشخصيات هى ابن عربي، وابن الراوندي، وجابر بن حيان، ومحمد بن زكريا الرازي.

فأما ابن عربي، فمذهبه في جعل الإنسان مركز الكون عبر عنه في مواضع عدة منها ما ورد في "عقلة المستوفز" و"فصوص الحكم". ففي الأول وضع بابا خاصا عنوانه: "باب الكمال الإنساني" وقال فيه (بدوي: ١ :٣٦).

"إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصرا شريفا جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء. وقال فيه رسول الله (ص) إن الله خلق آدم على صورته. فلذلك قلنا خرج العالم على الصورة- وفي هذا الضمير الذي في "صورته" خلاف: لمن يعود؟ لأرباب (أي عند أرباب) العقول، وفي قولنا: علم نفسه، غنية لمن تفطن وكان حديد القلب بصير. ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة، صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم".

ويلاحظ بدوي عددا من الخصائص العامة المتضمنة في هذا النص والتي تميز نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي وا تباع مدرسته:

أولها أن الإنسان الأول أو الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، وانه لهذا خليفته على الأرض. والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل الخالق والمخلوق كلا بالآخر. وابن عربي يدرك ذلك فيقول: فلهاذ تقرر عندنا أن الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام، والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلي على الإطلاق وعلى الحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها" ٠بدوي: ١ :٤٤) وهو يريد بهذا أن يجعل الإنسان جامعا لكل الموجودات شاملا لكلتا الحضرتين الإلهية والكيانية، وماهذان إلا مظهران للإنسان.

وثانيهما أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل. وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبى الذي يتخذ هنا نموذجا للإنسان الحي.

على أن مرتبة النبوة يبلغها الصوفي بالمرور ببرازخ ثلاثة بعدها مقام الختام. والإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يخلق مايشاء وأن يحدث من الأحداث ما يهوى بغض النظر عن القوانين الطبيعية.

على أن بدوي يشعر هنا أيضا بما يجول في خاطرنا حينما نقرأ مثل تلك العبارات، فنرى انها شطحات صوفية لا قيمة لها من حيث التحقق الواقعي إذ لا صلة لها بالكائن الإنسان الحي الذي هو موضوع النزعة الإنسانية. لذلك ينبهنا إلى أن علينا أن نخرج بدلالتها من النطاق الصوفي إلى النطاق التنويري العام. إذن لوجدنا فيها المناظر الروحاني للأنظار الصنعوية والعلمية التي تسعى إلى اكتناه أسرار الطبيعة ومعرفة العلل وكيفية نشوء الأشياء. ولوجدناها بالتالي وثيقة الصلة بالنزعة الإنسانية من حيث أنها تؤكد على قدرة الإنسان غير المحدودة في كشف أسرار الطبيعة والتأثير فيها.



والواقع أن مسألة انتماء التصوف الاشراقي إلى النزعة الإنسانية يطرح إشكالية هامة. فعلى الرغم مما يتسم به من فعالية انسانية ذاتية في التعامل مع الحقيقة الدينية، وعلى الرغم من طبع تلك العلاقة بطابع شعوري بحت قائم على الحب (أو العشق الإلهي) وعلى النديه التي تقوم بين المحبين، بل على الندية في المعرفة والقدرة أحياناً، وعل يالرغم من تجاوز الحقيقة الإلهية هنا للصورة الجافة المتجهمة المتعالية والمستبدة التي يقدمها الفكر السني، وعلى الرغم من تجاوزه أيضاً للشكليات الطقوسية والتشريعات الدنيوية التفصيلية التي تنتمي لعالم يتسم بالبداوة والتي تفرض نفسها في جمود وتعالي، على الرغم من كل تلك السمات التي تجعل التصوف الإشراقي جديرا بالانتماء للنزعة الإنسانية، فإن ما يتسم به من خاصية مركزية الذات الفردية والخلاص الفردي المنسحب من العالم والعازف عن الحياة والفعالية الاجتماعية، يضع علامة استفهام كبيرة حول كافة المقولات الأخرى وحول جدارتها بالانتماء للنزعة الإنسانية.



ويعتبر ابن الراوندي من أشهر ملاحدة القرن الثالث الهجري، وقد عرفت له بعض الكتب مثل "فضيحة المعتزلة" وهو تحليل نقدي لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الرافضة وجواب على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة"، و"الدافع" وهو طعن في القرآن، و"الزمرد" وهو نقد لنظرية النبوة. إلا أن هذه الكتابات قد عرفت مقتطفات منها فقط عبر الكتب التي قامت بالرد عليها ودحضها وخاصة ما جاء في "المجالس المؤيدية"(٤).

من هذه المقتطفات قوله بأن الإقرار بالعقل كمصدر للمعرفة يجعلنا في غير حاجة إلى النبوة. وهو يصوغ تلك الفكرة على لسان البراهمة: إن البراهمة يقولون أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والخطر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والخطر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته.

ومنها قوله منتقدا بعض الطقوس والشعائر الدينية، أنها مما لا يقتضيه عقل. وقد شهد الرسول للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقا.

ومنها انتقاده للمعجزات والدفع في وجوهها: إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف لدقته. وإن وردت أخبارها بعد ذلك عن شرذمة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب.

ومنها نقده للإعجاز القرآني: إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال:

وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟
كذلك ينتقد فكرة نزول الملائكة يوم بدر ويتساءل لماذا لم تنزل يوم أحد حين هُزم المسلمون، والإسراء، وفكرة أن اللغة قد تم تعليمها عن طريق الأنبياء: فالكلام مستملي من الوالدين صاعدا قرنا فقرنا إلى مالا نهاية له فليس للخلق أول. وغير ذلك من أمور.



ويصرف النظر عن مضمون ذلك النقد الموجه للنبوة من بعض جوانبها، فما يهمنا وما يلفت النظر لدى ابن الراوندي هو تلك الجسارة العقلية التي تجعله يواجه العقيدة المهيمنة بنقد عقلاني يتساءل ويكشف التناقضات في حرية فكرية مدهشة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فحين نجد أن الرد على تلك الانتقادات ذات الطابع الإلحادي يجري عن طريق المحاجاة العقلية ذاتها وأن اختلفت المقدمات، فإننا نكون فعلا بصدد حالة فريدة من حرية الفكر والتعبير تزداد قيمتها حين تقاس وفقا للظروف المعرفية والفكرية والسياسية لذلك العصر.



يستهل بدوي كلامه عن شخصية جابر بن حيان (بدوي ـ ٢. ١٨٨ وما بعدها) مشيرا إلى أنها شخصية تسامت في التفكير حتى ليقف المرء اليوم ذاهلا أمام ما تقدمه لنا من نظرات علمية فلسفية كلها عمق وكلها حياة، وأمام هذه الروح العامة التى تسودها، روح التنوير والنزعة الإنسانية. وقد كان جابر بن حيان مشتغلا بالبحث الكيميائي وبالبحث الفيزيائي الفلسفي، وله نظريات متعمقة في طبيعة الوجود.
فأما كيمياء جابر فإنها تختلف اختلافا بينا عن غيرها إن في الروح أو في التفصيلات. فهي تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية، واستبعاد الخوارق، والاتجاه العلمي العقلي، بينما كانت الكيمياء القديمة كثيرا ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية واستخدا م فكرة الخوارق في التفسير. ولعل نظرية "الميزان " تعد العمود الفقري والمحور الرئيسي لمذهب جابر كله. والميزان يقصد به هنا القوانين الكمية العددية التى تحكم كل شئ في الوجود، وبالتالي ارجاع كل الظواهر الطبيعية وكل ما في الوجود إلى قوانين الكم والعدد. وهذه الفكرة هي أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلية على فكرة الكم والمقدار.
ولجابر علم يسميه علم التكوين (الصناعي) يهدف من ورائه إلى أن يكون، أي يخلق بالصناعة، أنواعا من الكائنات تنتسب إلى الممالك الطبيعية الثلاث، وخصوصا المملكة الحيوانية.
فإذا كان في وسع الكيمياء أن تستنبط مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض، فلم لا نقوم أيضا بإنتاج النبات والحيوان بل وتخلق الإنسان الصناعي؟
أن هذا العلم ممكن، لأن الكائن الحي ـ والإنسان كائن حي ـ هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية. والطبيعة في إنتاجها للكائنات إنما تخضع لقوانين كمية عددية يكشف عن سرها علم الميزان، أي علم القوانين الطبيعية الكمية التى يجري عليها الكون والفساد في الطبيعة. فما على الإنسان، وقد عرف هذا السر، إلا أن يقلد ما تبرزه الطبيعة، وليس في هذا خروج على الطبيعة، بل هي تساعد على ذ ل ك، لأنها إذا وجدت للتكون طريقا (غير طريقها هي) استغنت به عن طريق ثان، على حد تعبير جابر.
كما يلاحظ بدوي أن القرن الرابع الهجري شهد حركة إلحادية تركز الهجوم فيها على النبوة فنرى التوحيدي يذكر في "الامتاع والمؤانسة" أن أبا أسحق النصيبي كان " يشك في النبوات كلها"؟ و أن الكثيرين ينحرفون إلى المذاهب المبتدعة التى انتشرت في ذلك العهد انتشارا واسعا مثل الخرمية البابكية. وأنضم إلى هذه التيارات الظاهرة، تيارات المذاهب المستورة المتأثرة بالغنوص، خصوصا تلك المنتسبة إلى الشيعة مما ولد في القرن الرابع حركة عنيفة في الخواطر والأفكار.



وهنا نلتقي بشخصية من أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها، هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. وهو طبيب وكيميائي من الطراز الأول، وصاحب رؤية متميزة في الفلسفة الأخلاقية والفلسفة العامة للوجود. والجانب الإلحادي في تلك الفلسفة يبدو أنه كان متضمناً في كتابه عن " العلم الإلهي " و" مخاريق الأنبياء"، لكننا نعرف آراءه خاصة من المناظرات التى جرت بينه وبين حاتم الرازي والتي أوردها الأخير في كتابه "أعلام النبوة" .

ويلخص بدوي الأسس التى استند إليها الرازي في إبطال النبوة على النحو التالي:

١- العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر والضار والنافع في حياة الإنسان، وكاف وحده لمعرفة أسرار الألوهية، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع. فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس إلى هذا كله؟

٢- لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله اياهم بإرشاد الناس جميعا، إذ الكل يولدون وهو متساوون في العقول والفطن، والتفاوت ليس إذن في المواهب الفطرية والاستعدادات، وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

٣- الأنبياء متناقضون فيما بينهم، وما دام مصدرهم واحدا، وهو الله فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطله.

ثم يتابع الرازي نقده للأديان المنزلة كنتيجة لإبطاله النبوات، فيما يثبت فساد النتائج التى انتهت إليها النبوات، مادام الأصل قد بين هو أنه فاسد.

وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز. تراه بعد أن بين التناقض العام بين مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحدا بعد واحد. وقد ركز نقده للقرآن على أنه مملوء بالتناقض وأنه أساطير الأولين التى هي خرافات. وهاجمه من ناحية النظم والتأليف كما هاجمه من ناحية المعنى.

وهو يفسر التدين الذى ينتشر بين الناس بعدة عوامل منها: التقليد، ثم السلطة حيث يتعلق رجال الدين بالسلطان فيصبح لهم خطر وشأن في الدولة. ثم المظاهر الخارجية التى يتخذها القائمون بأمر الدين مما يثير الروعة والدهشة في نفوس البسطاء من الناس ثم طول الإلف والتعود والاستمرار مما يؤدي إلى تحويل المعتقدات من آراء اعتنقت في وقت ما إلى طبيعة وغريزة.



كانت تلك الشخصيات ممثلة إذن للنزعة الإنسانية في الفكر العربي لأنها جعلت الإنسان هو مركز الوجود وأعلت من قيمة العقل وفاعليته، وآمنت بالتقدم العلمي والإنساني. وقد تم ذلك على مستوى الفكر. لكن ثمة نوعية أخرى من الشخصيات كانت تعبر عن النز عة الإنسانية من زاوية أخرى محققة ما ذكره بدوي كأحد خصائص النزعة الإنسانية وهو النزعة الحسية الجمالية التى تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها ادراك الوجود في بعض أنحائه. أي كانت تعبر عن النزعة الإنسانية على مستوى السلوك.

ومثل هذه النزعة ترى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية، ونحن نجدها - على حد تعبير بدوي - واضحة تماما لدى الشعراء خصوصا تلك الجماعة المعروفة " بعصابة المجان" على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نواس. فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد إلى السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي وإلى الشعور بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضي، بوصفه وهما زائفا ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثا أن أكد بشار لصاحبته أنه " من لحم ودم ". أي أنه كائن حي يعني يريد أن يعب من كاس الحياة

ويلتصق بالأرض أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالا كاذبا أو هيكلا نورانيا مزعوما ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعي المتدينون. (بدوي - ٢- ي).



كذلك نجد بدوي يشير إلى ظاهرة وثيقة الاتصال بالرغبة في التعبير واكتساب المصداقية الفكرية هي الانتحال (بدوي ١: ٤٠ - ٤١). فالاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه حتى يظل المفكر في نطاق الإسلام، ولحسن الحظ وجد المفكرون المسلمون في الحديث منفذا لتصريف كل نزعاتهم الفكرية مهما يكن بعدها عن النصوص الأصلية الثابتة للإسلام، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث، وأن أعوزهم شئ في الموجود من هذه، اخترعوه اختراعا وأدخلوه فيها، فكان هذا سلاحا قويا في أيديهم يحاربون به المتزمتين، وأن كان سلاحا ماضيا ذا حدين يكمن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم بقدر ما يكمن على خصومهم.



وتعتبر الدراسة التى قام بها محمد أركون أهم الدراسات التالية لكتابات عبد الرحمن بدوي حول النزعة الإنسانية في الفكر العربي. وقد كتبت في أواخر الستينات بالفرنسية كأطروحة للدكتوراه من السوربون وقام هاشم صالح بترجمتها للعربية عام ١٩٩٧.

ونلاحظ في هذه الدراسة منهجا مغايرا لذلك الذى تبناه بدوي. فأركون يستهدف تحليل خصائص الجيل الثقافي الممتد فيما بين ٣٥٠- ٤٠٠هـ من خلال دراسة تفصيلية لسيرة وأعمال أحد أهم ممثليه وهو مسكويه. وهو يدرس هذه الأعمال بإعتبارها عامل تنشيط لشبكة من المعاني والدلالات التى قدمت للناس في العصر البويهي مبادئ للحياة ومعايير للحكم والتقييم ، وقيما مشتركة تتخذ صفة المرجعية العامة للجميع (بمعنى أن مسكويه يتم تناوله كمثقف من جملة مثقفين آخرين يساهمون في تنشيط المناقشات العامة في المجتمع). (أركون ٦٦). والفكرة هنا هي التوصل إلى الكشف عن تلك الحيوية الخاصة للجهاز المفهومي والمنطق المحدد الذين استخدمهما مسكويه لتصوير المناخ التخيلي المشترك وتغذية أحلام اليقظة الثقافية الجماعية وترسيخ اليقينيات العامة أو الاقتناع العام المؤسس هو بدوره لسلوك محدد لحياة.

ذلك أن مسكويه كان ميالا للفلسفة أكثر من غيرها، لكنه لم يكن يكتب أو يتفلسف بشكل تجريدي في الفراغ. بل كانت ثمة تبادلات وتفاعلات بينه وبين كتاب آخرين في مجال الأدب - الفلسفي وفي المجال الصوفي.

وكتبه مليئة بحس الواقعية في النظر، والميل للملاحظة العيانية، وحب التحقق من الأشياء عن طريق التجريب والبرهان، وإدانة الرذائل والنواقص الشائعة في سلوك أناس ذلك الزمان. وهي خصائص تختلف عن خصائص الفكر التقليدي.

فقد كان فكره يحتوي بالفعل نزعة إنسانية (هيومانزم). بمعنى أنه كان يعتبر أن على الإنسان أن يحقق نفسه على هذه الأرض في بعديه العمودي والأفقي بالتوتر نفسه والكثافة نفسها (بمعنى أن عليه أن يحقق ذاته ككائن روحي وكائن مادي).

ومن بين أهم الشخصيات التى نشأت بينها وبين مسكويه صداقة فكرية وحوارات ضمها كتاب "الهوامل والشوامل": أبو حيان التوحيدي.

والتوحيدي في " الإشارات الإلهية " يستكشف ذلك التوتر التثقيفي (المليء بالشعور والمعنى) للعلاقة بين الإنسان والله. عن طريق ذات الصرامة الفكرية والتماسك المنطقي الذى يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسياسة والقانون والتاريخ واللغة. بمعنى أن العلاقة بين الإنسان والله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية التى تطبق على الموضوعات الأخرى.

فالله الذى يتحدث عنه التوحيدي ليس هو ذلك الذى "لا يسأل عما يفعل وهو يسألون" (الأنبياء).. بل هو ذلك المحاور الأساسي الحر، الضروري، المولد للدلالات والإشارات التى لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار، وبنوع من التوتر القلق والخلاف.

وهناك مفكرون كثيرون ـ من مختلف الأديان في العصور الوسطى ـ عاشوا هذه العلاقة على طريقة التوحيدي عن طريق تغذية التوتر الأساسي الخلاق واستبطانه كلياً في دواخلهم. وهم بذلك يدمجون الله داخل الفعالية الأساسية التى تقوم بها الروح البشرية كمحاور وكند وكصديق، أكثر مما يدمجونه على هيئة الانقسام الأونطولجي (الوجودي) والمعرفي والنفسي الذى تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التى يستحيل سبرها أو اكتناه سرها. (أركون ٢٠).

وكان هذان المفكران جزءا من نخبة إيرانية مثقفة تعيش في كنف القادة البوهيين وتحيا في مناخ جديد من حيث الموقف من الدين والمعرفة والحياة.

ذلك أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية آنذاك كانت قد حررت العقول فحفزتها على الإبداع بعد رد الفعل السني الذى شنه المتوكل (والمضاد للاتجاهات العقلانية والفلسفية). فالظاهرة المهيمنة في ذلك القرن كانت هي انتشار الثقافة العلمية والفلسفية المستلهمة من الإغريق أو المنقولة عنهم، فقد شهدت هذه الثقافة توسعا نظريا وسوسيولوجيا واكتسبت أهمية عملية ذات أبعاد استثنائية في المناخ الإسلامي.

وصاحب ذلك ظهور دلائل على نوع من العلمنة الأولية، في تلك الفترة، من أبرزها: إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، وازدياد أهمية الدور الذى يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف والمذاهب والعقائد والتراثات العرقية ـ الثقافية، ووجود مناخ من التسامح الفكري المتميز ساهم في تكوينه وجود فئات اجتماعية ـ ثقافية متنوعة فضلا عن يقظة أنواع الوعي الممكنة في المراكز المتنافسة للسلطة السياسية والاقتصادية والثقافية، أدت إلى ازدهار مختلف أنواع الأدب بمعناه الواسع. (أركون ٤٤ ـ ٢٥٠)

ونشأت عن كل ذلك حركة تنحو باتجاه فرض نظام جديد للمعرفة. تتلقى فيه العلوم التقليدية من العلوم العقلية أطرا أكثر منطقية أو مفاهيم أكثر بلورة وإتقانا، ومقصدا أكثر نقدية وحرية. وأصبح الجميع مضطرين لأن يقدموا الحجج على ما يقولون. إما بواسطة البرهنة والاستدلال، وإما بواسطة استخدام التجربة المحسوسة (أو العيان بلغة ذلك الزمان).

هذه الأطر والمفاهيم العقلانية أحدثت تغييرات في علوم النحو والبلاغة والفقه والتفسير والكلام والتاريخ، أي عموما، في النثر العربي كله.

وحدث ذلك على مستوى المفردات والمعجم الاصطلاحي المستخدم في هذه العلوم. وعلى مستوى منهجية تأليف الكتب. وعلى مستوى محاور الاهتمامات والغايات.

فقد كانوا يبحثون في كافة مجالات المعرفة عن إسكان الإنسان أو موضعة الإنسان داخل حقائق موضوعية. أي داخل الحقيقة المطلقة (الله) والحقائق الموضوعية كانوا يسمونها الحق أو الحقيقة أو الحقائق.

وكانوا يريدون إيصال الإنسان إلى مثل هذه الحقائق بدلا من أن يبقى ضحية الأوهام والشكوك والمعرفة التقريبية واللا يقين أي ضحية المعرفة التقليدية. كانوا يريدون تعريف الإنسان بما هو عدل وحق في العلاقات البشرية، والطبيعة الواقعية أو جوهر الأشياء (أركون: ٦١٢ ـ ٦١٤)

وكانوا يريدون تعليمه الدرس الواقعي المحسوس، القابل للتقييم فيما يخص التجارب الفردية والجمالية وتعريفه بالقواعد المستخلصة من قبل نتيجة منطقية أو بناء عليها. وكانوا يريدون تقديم صورة عن الإنسان الجديد عن طريق كل هذه المعارف والعلوم.

وقد تجسد ذلك في الكتب الأخلاقية وما تتضمنه من قواعد سلوكية تربوية مسجلة في كتب مدرسية

تكرس تصورا محددا ومنهجية معينة من أجل ترسيخ المعرفة ونقلها للآخرين.
وإذا أردنا تحديد نمط الإنسان الذى كانت جميع هذه الكتب ترغب في بلورة تصور عنه، فهو ذلك الإنسان الذى يمكن أن تعبر عنه - بدرجة كافية - كلمة " أديب " بمعناها الواسع. فالواقع أن التطورات والمتغيرات الجارية في الواقع الاجتماعي الثقافي المحسوس جعلت موضوع الصداقة والمحبة يميل إلى التغلب على ماعداه آنذاك ويشتمل على مفهوم الأديب بالمعنى الحرفي.
وقد كانت جميع العائلات الفكرية السائدة آنذاك متفقة على القول بأن وعي الآخر هو الشرط الضروري الذى لابد منه من أجل الوعي الكامل بالذات. بمعنى أنه ينبغي المرور من خلال الآخر من أجل التوصل إلى الذات، بصفتنا كائنا يميل نحو الكمال. من هنا تلك الأهمية القصوى التى تولي للحياة الاجتماعية أو للأنس، وللوفاق والوئام، أو الألفة أو حسن المعاشرة وما يلزم لها من صفات.
وكان موضوع السعادة المطلقة هو الاتحاد بالله " الواحد - الجميل - الحسن - الخير " وصورة الله هنا ليست إغريقية بالكامل ولا قرآنية بالكامل. فهي نوع من الاستلهام الفلسفي والاستلهام القرآني في آن معا. على عكس صورة الله لدى العامة التى كانت قرآنية محضة. (أركون: ٦١٢ - ٦١٦).



وتتطرق بنا هذه النقطة إلى الأنواع التى يمكن للنزعة الإنسانية أن تعبر عن نفسها من خلالها وفقا لأركون. فهو يرى أنه يمكن للنزعة الفكرية التى تتخذ من الإنسان وهمومه ومشاكله محورا لها، أن تتمثل في أنواع ثلاثة تعبر عن ثلاثة تيارات للموقف الفلسفي - الإنساني في المجال الإسلامي هي:
١- **الإنسية الدينية**: وهي ذات تنويعات أو تلوينات مختلفة تمتد من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن العادي، إلى التقشف الصارم والشديد للناسك المتعبد. وهي تتميز في جميع الحالات بالخضوع المطمئن لله والتعلق به، وبالخشية في العمل والتصور، وبالرغبة في امحاء الذات بانتظار مجئ عهد العدالة الإلهية التى لا ترد. لكنها تتميز أيضا بتلك العاطفة المقوية للمعنويات والتي يمتلكها كل مؤمن وتجعله في عداد المخلوقات التى تحظى بالنعمة الإلهية، والتي تعتقد بأنها مزودة بملكات استثنائية تتيح لها التفتح الكامل في هذا العالم والعالم الآخر.
٢- **الإنسية الأدبية**: وهي إنسية مرتبطة بأرستقراطية الروح والمال والسلطة أي بالأوساط الراقية في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، حيث تتفتح مواهب المبدعين في بلاطات الأمراء أو صالونات الأغنياء الكبار. وهكذا تشكلت الحركة الإنسية الأدبية في سياق الإسلام الكلاسيكي وحواضره الكبرى من العراق وإيران. وهكذا نفهم أيضا كيف أن هذا النوع من الإنسية قد أصبح مهيمنا في جميع فترات التاريخ الثقافي المزدهرة ومن هذه الزاوية، فثمة تشابه كبير بين هيومانزم النهضة الأوروبية "وبين الحركة الإنسية - العربية الإسلامية ممثلة بشخصية أدبية كبرى كالجاحظ في القرن الثالث الهجري، وبمسكويه والتوحيدي وكثيرين غيرهم في القرن الرابع. وكلمة أدب (العربية) تطابق الكلمة اللاتينية humanitas من حيث أنها تعني: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة تحتوي على مختلف أنواع المعارف والسلوك ويصحبها سلوك يتسم باللياقة والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية، وسلوكياتها، والتي تهدف لتنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار.
٣- **الإنسية الفلسفية**: وهي تستوعب عناصر مختلفة من النوعين السابقين وتصهرهما مع بعضهما البعض، لكنها تتميز عنهما من حيث التزامها بنظام فكري أكثر دقة وصرامة، وتتسم بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن الحقيقة فيما يخص العلم والإنسان، والله.
وأصالة القرن الرابع الهجري أو ابتكاريته التى ينفرد بها عن غيره هي أنه شهد بداية تقارب واعد جدا بين هذه الإنسيات الثلاث.(أركون ٦٠٧ - ٦٠٩).
فما هي إذن، فيما يرى أركون، الخصائص العامة لإنسانية القرن الرابع الهجري؟

هذه الخصائص تتحدد **بالسمات التالية:**

أولا: انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو بالدخيلة بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهاء المعارضين لهذه العلوم. والذين كانوا دائما موجودين بقوة إلى جانب الخط الإنسي المنفتح على العلوم الأجنبية). وهو انفتاح لم يحجّم من قبل أسبقية دوجمائية أو لاهوتية، وإنما من قبل الحاجات المعاصرة للمجتمع آنذاك. فالمجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري لم يكن يستطيع أن يتحمل انفتاحا أكبر من ذلك الذى حصل على يد شخص كمسكويه. ذلك أنه ينبغي أن نأخذ هنا بعين الاعتبار مسألة الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه في كل عصر وفي كل جيل.

ثانيا: حصول **عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية** آنذاك، وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها، بل ووصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات، من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر.

ثالثا: إعطاء **الأولوية** للاهتمام **بالمشاكل الأخلاقية - السياسية.**

رابعا: حصول تنمية للفضول العلمي والحس النقدي، الشئ الذى أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدي، فما كان يحتل مرتبة الأولوية أصبح يحتل مرتبة متأخرة، والعكس صحيح).

خامسا: ظهور قيم جمالية جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا (فن العمارة، الديكور والأثاث، والرسم، والموسيقى، الخ ..)

سادسا: سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخيال. (أركون:٦١٨)

وإذا كان هذا التنوع العقائدي والنضج الفكري قد أكتمل في القرن الرابع الهجري، فقد لعب النصف الأول من القرن الثالث دورا في التطور الذى أدى إلى ذلك لا يقل أهمية وحسما عن الدور الذى لعبه القرن الأول. ففي القرن الثالث ظهر مصطلح "الحقيقة العقلانية" التى ترتكز فقط على البحث المنطقي المنتظم والملاحظة العيانية المباشرة للأشياء (أي المشاهدة بلغة ذلك الزمان) وكان ذلك بعد دخول الفلسفة والعلم اليوناني. فقبلها لم يكن يوجد سوى الوحي والتاريخ في الساحة وكان العلم إسلاميا صرفا. وكان ذلك المصطلح وما يعنيه من دلالات وتأثيرات مدخلا للنزعة الإنسانية الواعدة في القرن الرابع الهجري التى رصدناها لدى جيل مسكويه والتوحيدي.

على أنه بعد التوحيدي، جاء **ابن سينا**، يحمل بذورا واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح. إنها نزعة إنسانية تشتمل في آن معا على ثلاثة أشياء:

فهي تعترف بالنضال المشروع الذى يقوم به **العقل** من أجل التوصل إلى **استقلالية ذاتية.**

وهي تعترف **بالرمزانية الدينية** بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن معنى، وهي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان.

كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة أبن سينا او نزعته الإنسانية. على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا مالقيت أرضا خصبة أو مناخا ملائما.

ولكنها للأسف لم تلق ذلك وإنما لقيت العكس تماما. وهكذا قضى على حركة النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية كتيار متميز في أرض الإسلام. (أركون ٢٠)

كيف حدث ذلك؟

يوجز أركون عملية إخفاق النزعة الإنسانية كتيار فكري في أن عملية تفكيك مراكز السلطة السياسية والاقتصادية ثم إعادة تركيبها بشكل هش ومؤقت، متضافرة مع الضغوط التى مارستها القوى الاجتماعية الجديدة كالعبيد، والبدو، والأتراك، والمغول، والصليبيين، أسهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل أيديولوجيا دفاعية (" جهادية " بالتعبير الإسلامي) وإحلالها محل الفكر العقلاني - الإنسي. مما أدى إلى نسيان واستبعاد هذه الإنسية بالذات واضمحلالها في المجال العربي الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري.



أنصب اهتمامي فيما سبق ذكره على تقديم عرض موجز للأفكار الأساسية لمفكرين من أهم مفكري النزعة الإنسانية العربية المعاصرين واللذين لم يتم تناول أعمالهما في الفصول السابقة من هذا الكتاب. وقد شعرت أن كتابا عن النزعة الإنسانية العربية لن يصبح مجديا دون الرجوع إلى كتابات هذين المفكرين أيا كانت وجهة نظر الباحث. على أن ثمة تفسيرا لعدم تناولهما بالبحث أو المناقشة فيما سبق فصول. ذلك أن الفصول السابقة كانت في الواقع إما تتناول زوايا خاصة في الموضوع مثل الحركات الاجتماعية أو النزعة الإنسانية لدى الفلاسفة المسلمين، أو تعبر عن رؤية خاصة في الموضوع مثل التحليل البنيوي للثقافة العربية أو طرح إشكالية الشفاهية والكتابية في قراءة القرآن.

وكما يلاحظ القارئ تتسم الفصول السابقة بتعددية الرؤية وباختلاف موضوع الاهتمام كما تتميز بالطابع النقدي في التفكير. بل ربما يبدو بعضها بعيدا إلى هذا الحد أو ذاك عن موضوع البحث.

لذلك رأيت أنه ربما كان من المفيد، وعلى غير المألوف، أن أتناول تلك الفصول بالتعليق. أولا تأكيدا لحق الاختلاف وتعددية الرأي، وثانيا إبرازا لدلالة كل فصل منها بالنسبة للنزعة الإنسانية، وثالثا استكمالا لبعض الجوانب رأيت أن فيها توسيعا لمنظور الرؤية (أعني هنا رؤية القارئ لموضوع البحث).

فالفصل الخاص بالحركات الاجتماعية والذي كتبه حسنين كشك، يلقي الضوء على جانب لم يحظ باهتمام كثير من الباحثين في الفكر العربي وهو تحليل البنية الاجتماعية التى ينشأ ذلك الفكر داخلها والذي يعبر عن خصائصها بهذه الدرجة أو تلك ومن زاوية من الزوايا.

وإذا كان الباحث يتبنى وجهة النظر التى تشخص البنية الاجتماعية بأنها كانت قائمة على علاقات انتاج إقطاعية في معظم البلدان الإسلامية، فإنه يدلل على ذلك بكثير من الوقائع الاقتصادية التى تكشف عن مدى التمايز الاجتماعي الذى استند على الاستغلال المزدوج الذى مارسه العرب، بعد الفتح، من ناحية، وبالتحالف بينهم وبين الطبقات المحلية المهيمنة من ناحية أخرى. وكيف أن ذلك التمايز الاجتماعي الحاد، الذى كان تقريبا يستبعد الفئات الشعبية من الانتماء للنوع الإنساني، أدى إلى حدوث أشكال من "المعارضة" الثورية طوال تلك القرون. وأن القوام الرئيسي لتلك الحركات الثورية كان هو المنتجين المباشرين . الذين فرض عليهم أن يعطوا كل شئ دون أن يأخذوا شيئا ولا أن ينظر إليهم بوصفهم بشرا لهم احتياجات بشرية متنوعة مثل سائر الكائنات البشرية. وهو أمر يتناقض، شكليا على الأقل، تناقضا حادا مع محتوى الدين السائد طوال تلك القرون.

وكون أن الفكر الديني، الذى يفسر النص المقدس على نحو معين، قد لعب دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع الاجتماعي، واستخدم على نحو يؤكد ويرسخ هيمنة الفئات العليا للمجتمع والتي تكتسب مشروعية هيمنتها من خلال انتمائها إليه وتمثيلها له، هذه الحقيقة، إنما تطرح عديدا من التساؤلات حول التناقض الواضح بين المحتوى المعلن للنص الديني وبين الممارسة الواقعية على المستوى الاجتماعي. فهل كان النص الديني، في الواقع الفعلي، في يوم من الأيام، سوى الممارسة الاجتماعية للمنتمين إليه والممثلين له؟ وهل هناك نص، يظل ذا قيمة، إذا اكتسب وضعية فوق تاريخية تتعالى على الممارسات الفعلية للبشر؟ مثل هذه الأسئلة، وغيرها، تطرح نفسها على النص الديني وبالذات على مسألتى أحادية القراءة والتفسير.

نقطة أخرى جديرة بالملاحظة في فصل الحركات الاجتماعية، وربما كانت وثيقة الصلة بالتساؤلات السابقة، هي الاختلاف الواضح بين المنظورات الفكرية والقيمية للمعارضة وبين تلك التى تتبناها السلطة السياسية وجهازها الفكري. فالمتأمل لفكر الخوارج والقرامطة والحركة البابكية وما تنطوي عليه من دلالات بالنسبة لقضايا الأرض والمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، يشعر أنه أمام فكر ديني مغاير وإن كان يستند إلى نفس النص المهيمن. ويشعر كذلك، وهذه نقطة مهمة بالنسبة

لموضوعنا، أن ثمة نزوعاً إنسانياً كامناً لدى الطبقات الشعبية أو العامة ممن يستبعد كثير من الباحثين وجود مثل تلك النزعة لديهم. وربما كان حرمانهم أصلا من حق التعبير سببا في أن يظل ذلك النزوع في حالة كمون. على أن التناقض بين الفكر الديني لدى كل من السلطة من ناحية، والمعارضة من ناحية أخرى، أصبح لافتا لنظر الباحثين. وقد كتب حسن حنفي مقالا(٥) خاصا بتلك النقطة بالتحديد فصل فيه أوجه ذلك التناقض في مسائل مثل تصور الله، وكلام الله، والعدل، وقدرة الإنسان على الفعل، والثواب والعقاب، والثواب على النظر العقلي، والنبوة - والإيمان والعمل، والإمامة، وحتى أصول الفقه. مما يفتح باب التأويل أمام السياسة على مصراعيه.



أما الفصل الخاص بقراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي والذي كتبته منى طلبة، فهو يثير -رغم خصوبته الفكرية وربما بسببها- عديداً من الإشكالات تختص بالسياق الاجتماعي الفعلي للموضوعات المطروحة؛ وبمعالجة النص القرآني باعتباره نصاً موحداً متجانساً من ناحية ونصاً أدبياً من ناحية أخرى؛ وبمعايير البنية الكتابية لنص ما ومدى انطباقها على القرآن؛ وبمفهوم التأويل حين يبدو متحرراً من أي ضوابط منهجية تحافظ على علاقته بالسياق التاريخي الثقافي للنص المؤول؛ وأخيراً باضفاء مفاهيم ورؤى معاصرة على بنية معرفية قد لا تحتملها. وهذه جميعاً مسائل -رغم أهميتها- لا مجال لمناقشتها هنا؛

على أني أود هنا أن أعيد أمام القارئ فقرة وردت في بحث منى طلبة، وجدتها غاية في الخصوبة وذات دلالة مباشرة بالنسبة لموضوعنا.

تقول هذه الفقرة: (السؤال الذي يطرحه النص القرآني على قارئه هو كيف يكون الإنسان إنساناً بكل ما يعنيه ذلك من معنى. ففي الحقيقة كان إشكال كل القراءات التفسيرية وانطلاقا من قراءة النص نفسه هو كيف يكون الإنسان إنساناً وهو يتراوح بين كل المتضادات التي تجعله مركزا للكون وتسلبه حق السيطرة عليه. كان النص القرآني مشكلا لأنه لا يملي تعاليم واضحة يتيسر اتباعها، وإنما يضع الإنسان في قلب مشكلته الإنسانية ذاتها، فعليه الا يقتل نفسا لأن من قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعاً ولكن في المقابل كان عليه أن يقاتل في سبيل الله، عليه ألا يقتل نفسه وأن يموت شهيدا فداء لحق مغتصب وكرامة مهددة. أن يشبع أمله في إطلاق رغبته الجنسية وأن يراها بعيدة مرجاة. الا يرى الجنس خطيئة وأن يحده بشرط السكن والمودة والرحمة، ألا يحرم نفسه زينة الحياة الدنيا وأن يراها متاعا للغرور.. أن يتدبر الكون ويستكشفه ولا يخرق نواميسه. أن يستدعي في النهاية كل الأساطير وأن يحطمها بالقراءة، أن يطمئن بذكر الله ويظل على خوفه يبغي تقواه.

بهذا المعنى كانت قراءة القرآن تضع الإنسان في حدود دائرة الممكن الإنساني. وهذا الممكن هو بالضبط ما يعرّف الله، فهذا الممكن ينفتح به كقارئ على إمكانات الإبداع اللانهائية ويحده كإنسان")

ودلالة ذلك، أن التوتر بين البشري والمقدس يمكن التماسه حتى في النص القرآني ذاته. وهو الأمر الذي لاحظه أركون بقوله أن القرآن رسخ في قلب كل مؤمن تلك المناقشة المحتومة التي لا يمكن تحاشيها ولكن التي تستعصي على الحل في الواقع. يقصد بذلك التناقض الكائن بين السيادة الإلهية من جهة. بين السلطة البشرية التي يدعوها علم الكلام بالقدرة" أو "الاستطاعة" على مستوى العمل الفردي، أو السياسة، أو الخلافة، والإمامة، على مستوى المسئولية السياسية.

فالمسألة الأساسية التي طرحت على المسلمين منذ البداية كانت هى التالية:

كيف يمكن تأسيس نظام بشري على هذه الأرض يكون متطابقا مع التعاليم الربانية؟

هناك الوحي المتعالي، الصافي، أي أثناء ظهور النبوة لأول مرة، وهناك التجسد العملي أو المحسوس لهذا الوحي من اجل حل مشاكل الأمة. عندئذ يتحول الوحي شيئا فشيئا إلى قوالب جامدة، بل واكراهية

قسرية بعد موت النبي.

فبعد أن احتك الوحي بالتاريخ الأرضي البشري، بعد أن اندمج به وتفاعل معه، حصلت الانقسامات على الخلافة. (وعلى التأويل الذي عبر عن تيارات ورؤى متناقضة).



الفصل الثاني الذي يثير كثيرا من التساؤلات، وإن كانت تساؤلات من نوع مختلف، هو ماكتبه على مبروك حول البنية المعرفية الاستبدادية للثقافة العربية.

وما يلفت الانتباه فيه نقطتان. الأولى هى الطابع التجريدي التأملي الذي يتناول به موضوع البحث. والثانية هى جعله محرك التقدم أو التخلف في المجتمع هو الثقافة، في بنيتها المعرفية تحديدا، وليس الخصائص الاجتماعية بمختلف مستوياتها ومجالاتها.

يتبدى الطابع التجريدي التأملي في تناوله لمفاهيم الوحي والتأويل والإمامة والتجسد والمبدأ الباطني والخارجي. فهو يتعامل مع هذه المفاهيم كما لو كانت كيانات مستقلة بذاتها متجانسة داخليا ومتوحدة. بينما لو تناول أيا منها في واقعه الملموس والتفصيلي لربما وجد شيئا مختلفا. فالوحي مثلا وهو الذي يجعله يتجسد في الثقافة العربية كمبدأ باطني يجد حياته في التأويل، ليس شيئا واحدا . بل هو جملة من النصوص المتفرقة وذات المستويات و المعاني المتعددة بل والمتعارضة في أحيان ليست قليلة وفي مسائل ليست عديمة الأهمية. بحيث يصعب تصور تحققها جميعا في مبدأ ما. كما يصعب تصور معنى أن يكون ذلك المبدأ باطنياً، ولو تصورناه كذلك على أي نحو كان، فسيصعب تصور تحوله هو أو التحول عنه فيما بعد إلى مبدأ خارجي. كذلك فالوحي في موضوعاته أو مواقفه أو معانيه- وثيق الصلة بأحداث واحتياجات الواقع الاجتماعي والثقافي الذي ورد فيه. وقد عالج حسن حنفي هذه النقطة بتفصيل وتكثيف وعمق رفيع المستوى في دراسة له عن "الوحي والواقع"(٧) .وما ينطبق على الوحي ينطبق أيضا على المفاهيم الأخرى التي يتناولها علي مبروك، مما لا مجال لتفصيله هنا.

أما جعله البنية الثقافية هى المحددة للواقع الاجتماعي، فهو تصور على الرغم مما فيه من الصواب من حيث فاعلية الثقافة في تشكيل الواقع الاجتماعي، إلا أنها تكاد تتجاهل الجانب الآخر من العملية، وهو التشكل الإجتماعي للثقافة ذاتها وبنيتها بالتالي، فبدلاً من تصور العلاقة بين الثقافي والاجتماعي على أنهما عنصران في شبكة من العوامل المتداخلة والمتفاعلة دوما بحيث يلزم في كل حالة على حدة تحديد أي منهما هو العنصر الفاعل بدرجة أكبر في هذه الحالة أو تلك، يتجه إلى التركيز على فعالية البنية الثقافية بصورة تستبعد ماعداها. رغم أنه في نفس الفصل يتحدث عن الجذور السياسية للثقافة العربية وإن كان يتناول ذلك باعتباره انحرافا (عن ماذا؟).

ولعل هاتين الخاصيتين هما ما جعلتا علي مبروك لا يعطي في دراسته أهمية تذكر لأحد التيارات العقلانية الفاعلة في الثقافة العربية أيا كان مصيرها فيما تلي من أزمان. وهو التيار المعتزلي. الذي تحدد مصيره التالي في التاريخ الإسلامي ليس وفقا لاية بنية أو منطق ثقافي وإنما نتيجة عوامل هى بالتحديد خارج المجال الفكري.

والإنجاز الأساسي للمعتزلة(٨) في الفكر الإسلامي هو إعادتهم لصياغة صورة الله. وخصائصه وأفعاله وفقا لعقلانية بشرية تجعل التوحيد المنزه المتجرد، والعدل فيما يتعلق بالوجود الإنساني خاصة، خاصتين ملازمتين للذات الإلهية. وقد نشأت عن الفكرة الأولى مسألة هامة في التاريخ الفكري والسياسي للإسلام هي مسألة خلق القرآن. فقد كانت فكرة أن القرآن أي كلام الله مخلوق مثل سائر المخلوقات ذات أبعاد خصبة في كثير من المجالات. وربما كان تأويلها المعاصر هو أن كلام الله، في حد ذاته، ليس له قدسية تتعالى على سائر المخلوقات. ومن هنا فعالية البشر في فهمه وتأويله.

أما فكرة العدل، فتتعلق مباشرة بمسألتين: أولا: كون أن ثمة معايير أخلاقية واجبة على الله، ثانيا: أن

الإنسان يخلق أفعاله بنفسه - بقدرة أودعها الله فيه - هذا هو الشرط الضروري لتحمله مسؤولية تلك الأفعال.

وما يهمنا هنا، بالنسبة لموضوعنا، هو ذلك الحس الإنساني العقلاني النقدي الذى تميز به المعتزلة والذي كان له أثر كبير على العقل العربي آنذاك.

أما من ناحية البنية الثقافية التى يعالجها على مبروك، فهي، فعلاً، واحدة بين المعتزلة والأشاعرة على السواء. فطبيعة الموضوعات المثارة ونوعية الأسئلة المطروحة حولها وكيفية التوصل إلى إجاباتها ومستوى المعارف المتاحة: كل هذه العناصر التى هي مكونات البنية الثقافية، مشتركة بينهما. وإنما الاختلاف في التوجه. فإحداهما ذات توجه نقدي إنساني، والأخرى ذات توجه تبريري سلطوي. فما يفرق بينها هو المضمون وليس البنية. وذلك يطرح بدوره نقطة أخرى يتبناها على مبروك هي اعتبار آليات التفكير هي نفسها بنية الفكر، ولما كانت بنية الفكر لديه تحمل مضمونها معها، تحولت الآليات نفسها إلى مضمون.

على أن الهاجس الأساسي لانشغالات وتوجهات على مبروك هو في الواقع هاجس نقدي متعمق يحاول دائما أن يخترق سطح الظواهر إلى أعماقها الداخلية، وطابعه النقدي إنما يتجه نحو تأصيل فكر خصب وخلاق نابع من عقولنا نحن ومن واقعنا نحن سعيا لتجاوز ما نحن فيه من تخلف يبدو وكأن لا مخرج منه. ويشير على مبروك إلى الطريق إلى ذلك مؤكدا على أنه ما لم يحقق الذهن الامتلاك النقدي للثقافة العربية الإسلامية كما تحققت تاريخيا، فإنه لن يفعل إلا أن يعيد إنتاج بنيتها الاستبدادية. الأمر الذي يعني أننا لن نتجاوز وضع التخلف الراهن. ولعل هذا أيضا هو الطريق إلى بناء عالمنا من منظور إنساني.



فإذا جئنا إلى الفصل الخاص بالنزعة الإنسانية في الفلسفة الإسلامية، والذي كتبه أنور مغيث، وجدنا بروزا للدلالة الإنسانية داخل إطار الفكر الفلسفي. فموضوع رسالة الكندي هو الإنسان بوجه عام وهدفها هو تحقيق انسجامه مع الوجود ورفع معنوياته وتقريبه من السعادة. وتوجهت أبحاث الفارابي سواء في الميتافيزيقا أم في الموسيقى أم في السياسة توجها إنسانيا حتى جعل ذلك المصطلح أي الإنسانية محورا لكل إسهاماته في الفكر العربي. وأما ابن طفيل فهو يذهب في حي بن يقظان إلى إثبات أن بإمكان العقل الإنساني منفردا أن يصل إلى حقائق الوجود. وأما ابن رشد فهو يؤكد على ما بين العقل والشرع من اتفاق من حيث الغاية. وأن اختلفا من حيث الوسيلة التى هي القياس الفقهي في الشرع والبرهان المنطقي في العقل. ولكنهما في سوى ذلك يجب أن يكونا متطابقين. وآلية التطابق أو التوافق هنا هي التأويل، الذى بإمكانه وفقا لضوابط معينة، اكتشاف موافقة الشرع لما أثبته العقل الذى هو إدراك الموجودات بأسبابها.

وربما كان من المفيد هنا الإشارة إلى بعض الاتجاهات الفكرية ذات الطابع النظري التى كانت لها صلة وثيقة إلى هذه الدرجة أو تلك بالنزعة الإنسانية. منها "إخوان الصفا" الذين كانوا يصبون إلى مجتمع مثالي، تختفي فيه العداوة، الناجمة عن الجهل والتعصب. والذين عملوا، تحقيقا لذلك، على صياغة رؤية شاملة للوجود، مستمدة من مختلف التيارات الفكرية معتبرين أن الحق في كل دين موجود وعلى كل لسان. ومنها " أبن باجة " ونظريته في الإنسان، على اعتبار أنه جملة من الآلات المختلفة التى ترتبط بعضها ببعض وتخضع إحداها للأخرى: هي الآلات الداخلية للجسم البشري والمعدات التى يصنعها الإنسان وتمثل امتدادات لأعضائه. وهي جميعا تشكل نسقا مرتب الأجزاء تتحرك نحو تحقيق العقل الإنساني بفعل محرك أول داخلي هو النفس أو العقل.

ومنها أخيرا (وربما أولا) أبن خلدون، مؤسس البداية الأولى لعلم الاجتماع فيما يسميه " طبيعة الاجتماع البشري". والنقطة المحورية في منهج أبن خلدون هي تخليه عن البحث عن مبادئ خارجة عن المجتمع، تكون بمثابة الأسس التى يقوم عليها علم الاجتماع البشري الأمثل، واتجاهه بدلا من ذلك إلى التفسير العقلاني الوضعي للواقع بكل جوانبه: الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافية. أي نحو تفسير الواقع

من خلال الواقع نفسه، انطلاقا من روابطه الداخلية وفي ضوء حركته الدائبة وتناقضاته الداخلية والخارجية. وقسم بناء على ذلك تطور المجتمعات إلى مرحلتين أساسيتين هما : البداوة والحضارة. وحدد شروط وعوامل وخصائص نشأة كل منهما وديناميكيات تحولاتها، والتي تتسم جميعا بكونها ذات طبيعة وضعية خالصة. فمثل هذا التناول النظري التحليلي للمجتمع البشري، استنادا إلى مفاهيم ومقولات ورؤية وضعية مستقلة عن أطر أو مبادئ متعالية، يضع، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر، المجتمع البشري وديناميكياته، موضع الظواهر الموضوعية الواقعية التى يتم التعامل معها وفقا لمعطياتها ووفقا للرؤية العقلانية التحليلية.



كانت تلك أذن، شواهد النزعة الإنسانية (التوجه البشري) في الثقافة العربية والتي اتفقت عليها الغالبية العظمى من الدراسات العربية والأوربية[10]. وقد تم تناولها من زوايا ومستويات متعددة بل وتكاد تكون متعارضة أحيانا. ولعل في ذلك دليلا على أنه، أيا كانت الزاوية التى ينظر من خلالها إلى النزعة الإنسانية، فإنها تتبدى واضحة على نحو من الأنحاء حتى لو كانت - كما هو الحال غالبا - محاصرة بإطار اجتماعي ثقافي - سياسي يضغط عليها بهذه الدرجة أو تلك.

ولعل القارئ قد لاحظ أن التعبير عنها يتخذ أحيانا اسم "النزعة الإنسانية " وأحيانا أخرى يتخذ أسم "التوجه البشري"، ورغم أن التعبيرين يشيران إلى ظاهرة واحدة، فإني أود الآن أن أشير إلى وجه الاختلاف بينهما.

ذلك أن تعبير "النزعة الإنسانية " يميل إلى رصد الظاهرة أولا بوصفها تيارا وثانيا بوصفها متحققة على المستوى الفكري، أي على مستوى النخبة المثقفة.

أما تعبير " التوجه البشري فيركز على فكرة أخرى، ربما كانت أكثر شمولا أو أكثر جذرية. هي أن لدى الإنسان، في أي زمان ومكان، نزوعاً طبيعياًواجتماعيا بطبيعة الحال، إلى تلبية احتياجات بشرية في الصميم (بيولوجية ونفسية وعقلية واجتماعية، بل وجمالية أيضا). هذا النزوع لا يتوقف عن العمل في أي وقت من الأوقات ولا تحت أي ظرف من الظروف. ويبحث دائما عن آليات يعبر بها عن نفسه ويتحقق من خلالها بهذه الدرجة أو تلك (حتى لو اتخذ شكلا احتجاجيا أو سلبيا في ظروف الحصار).

ومثل هذا النزوع إلى التحقق نجده في مجتمعاتنا العربية في عصرها الوسيط، كما في غيرها من المجتمعات وفي كل الأزمان. وهو يحدث على جميع المستويات الاجتماعية: ولعل الدراسة الخاصة بالحركات الاجتماعية قد كشفت عن شواهد ذلك النزوع أو التوجه البشري لدى الطبقات الشعبية أو العامة، كما يسميها المثقفون. بل إن تفكيرا متعمقا في توجهات السلطات المستبدة يكشف، وراء الأطر المفاهيمية والأيديولوجية للاستبداد اللإنساني، عن مصالح مهيمنة هي في حقيقتها نوازع بشرية أيا كان الغطاء الذى ترتديه. هذا أولاً، وثانياً فالتوجه البشري يتخذا أشكالا تعبيرية شديدة التفاوت ويبتدع لذلك آليات متعددة ومتنوعة للغاية. خاصة وبالذات في ظروف الحصار. ويمكن للقارئ أن يلاحظ بعضا من هذه الآليات والتي تتراوح من: نقد الفكر الديني (النبوة تحديدا)، إلى عقلنة الظاهرة الدينية، إلى إحلال الإمامة محل النبوة (محاولة لامتلاك النص الديني والمرجعية الدينية لدى الشيعة)، إلى الحركات الاجتماعية السياسية، إلى التأويل (الصوفي - المعتزلي - الشيعي)، إلى الفصل بين المجالين: الديني/العقلي: رغم وجوب تطابقهم (الفارابي وابن رشد)، إلى الممارسة العلمية التجريبية (العلوم الفيزيائية وغيرها)، إلى علمنة الاجتماع البشري (ابن خلدون)، إلى الممارسة الحسية (عصبة المجان وغيرهم)، إلى الانتحال (على أرسطو أو النبي)، إلى الاحتواء الشعبي (القص والحكايات)، إلي التوفيقية الشكلية (خاصة في عصر النهضة وفي الفلسفة)، وغير ذلك من آليات.

ودلالة ذلك هي أولا : عالمية وشمولية التوجه البشري. لأنه تعبير عن خصائص التكوين البشري ذاته

والتي هي من صميم طبيعتنا ككائنات حية اجتماعية واعية.
ثانيا: أن المجتمعات البشرية كانت تشهد، على مر التاريخ وحتى الآن على الأقل، توترا على مستويين: مستوى البشري والإلهي، ومستوى التحرر والاستبداد السلطوي.
ثالثا: أن ذلك التوتر كان يعبر عن نفسه دائما بأساليب وأشكال وآليات متنوعة وفي مجالات مختلفة.
ولعل ذلك التوتر ذاته، بمستوييه، هو الذى تبلور في العصر الحديث في منظومة حقوق الإنسان. التى يمكن اعتبارها، من هذه الزاوية، شكلا مقننا ومنظما للحقوق الناشئة عن والمترتبة على التوجه البشري وما يواجهه من قوى تعوق تحققه لدى فئات أو قطاعات من أفراد المجتمع.
هذه العلاقة، التي أرى أنها وثيقة، يسعى الجزء الثاني من هذا الفصل إلى إيضاح بعض النقاط بشأنها. أولا من حيث مفهوم حقوق الإنسان وتاريخها وتأسيسها النظري، وثانيا من حيث طرح إشكالية إمكانية وكيفية تأسيس ثقافة أو توجه ثقافي عربي يتبنى الفكرة الحديثة حول الفرد الإنساني وحقوقه الناشئة عن كونه "إنسان" على وجه التحديد والحصر.



٢- منظومة حقوق الإنسان: مدخل تاريخي نظري [١٠]

المفهوم المركزي في حقوق الإنسان هو النظرة الحديثة للفرد الإنساني. حيث أصبح يرى ككيان ذي استقلال ذاتي متمتع بالحرية في مواجهة سلطة الجماعة متمثلة في أية مؤسسات قوة تفرض عليه قيودا تمس تلك الحرية وذلك الاستقلال الذاتي.
وهذا المفهوم الحديث للفرد الإنساني، كان يتطلب تطورا تاريخيا طويل المدى للنظام الاجتماعي حتى يتبلور ويتحول إلى قيمة أساسية وأصلية لا تستمد من قيم أعلى منها. والقيد الوحيد علهيا هو نقاط تماسها مع الاستقلال الذاتي للآخرين وحريتهم. وهو مفهوم يرتبط تاريخيا، ويبدو أنه لم يكن بالإمكان غير ذلك، بنشأة النظام الرأسمالي. إلا أنه منذ أن استقر في الوجدان العام، أصبح قيمة في ذاتها، غير مرتبطة بالضرورة بالنظام ا لرأسمالي.
والنظريات المختلفة، التي تمت صياغتها، لمنح المشروعية النظرية للفرد كقيمة في ذاته، كانت تعبر عن بروز ذلك المفهوم في الوجدان العام للصفوة المثقفة، في ظل التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي تحول النظام الاقطاعي من خلالها إلى النظام الرأسمالي. فهى تعبير على مستوى النظرية- عما كان يجري على مستوى الواقع.
وأهم تلك النظريات هى نظريةالحقوق الطبيعية للأفراد، ونظرية العقد الاجتماعي بين الأفراد، ونظرية المنفعة القصوى لأكبر عدد من أفراد المجتمع. وهى نظريات نشأت تاريخيا في مراحل مختلفة، إلى هذا الحد أو ذاك، من التطورالاجتماعي.
فمع نهايات العصور الوسطى، أخذت نظريات أو مذهب "القانون الطبيعي" يقترن بالنظريات السياسية الليبرالية حول "الحقوق الطبيعية". ذلك أن القانون الطبيعي كان قبل ذلك- أي في العصر الروماني وفي العصر الوسيط- يقترن أساسا بالواجبات دون الحقوق (مثال ذلك أرسطو والقديس توما الاكويني، اللذان اعتبرا العبودية والقنانة أمورا طبيعية).
ولم تصبح فكرة حقوق الإنسان (أي الحقوق الطبيعية) مطلبا وواقعا اجتماعيا عاما إلا بعد حدوث تحولات أساسية في المعتقدات والممارسات الاجتماعية، وهى التحولات التي حدثت فيما بين القرن الثالث عشر والقرن السابع عشر أي ما بين عصر النهضة وأفول النظام الإقطاعي.
فمن خلال النضال ضد التعصب الديني، وضد القهر الاقتصادي-السياسي، بدأت مرحلة الانتقال

الطويل إلى الأفكار الليبرالية حول الحرية والمساواة، خاصة فيما يتعلق بالملكية الخاصة من حيث حق التملك والاستقلال، ووضعت الأسس الحقيقية لما يسمى اليوم بحقوق الإنسان.

فأثناء تلك الفترة، ونتيجة لإخفاق الحكام في الوفاء بالتزاماتهم التي يفرضها عليهم القانون الطبيعي، فضلا عن الإنجاز غير المسبوق الذي برز في عصر النهضة فيما يتعلق بالتركيز الشديد على الاهتمام بالتعبير الفردي والخبرة الحياتية البشرية، تحول القانون الطبيعي من قانون للواجبات إلى قانون للحقوق.

وعلى الرغم من أن القرن السابع عشر شهد إنجازات علمية وعقلية دعمت الاقتناع بالقانون الطبيعي وبالنظام الكوني، إلا أن عصر التنوير في القرن الثامن عشر جاء ليعبر عن الثقة المتزايدة في العقل الإنساني وفي قدرة الإنسان على السيطرة على شئون حياته مما أكسب الشعور بالحقوق الطبيعية للفرد الإنساني مزيدا من التأصل في الوجدان العام.

وكان جون لوك من بين أهم المنظرين للحق الطبيعي في القرن السابع عشر، خاصة في كتاباته المتعلقة بالثورة العظمى في ١٦٨٨. حيث ذهب إلى أن ثمة حقوقا معينة واحدة بذاتها يختص بها الأفراد من حيث هم كائنات بشرية (لأنهم كانوا في "حالة طبيعية" قبل أن يشرعوا في تكوين المجتمع المدني. وأهم تلك الحقوق هي الحق في الحياة، والحق في الحرية (التحرر من الحكم التعسفي)، والحق في الملكية. ذلك أن البشر حينما كونوا المجتمع المدني (طبقا "العقد الاجتماعي") فإنهم لم يمنحوا الدولة سوى الحق في استخدام القوة لتطبيق الحقوق الطبيعية، دون أن يمنحوها حق تحديد هذه الحقوق ذاتها. وعلى ذلك، فإخفاق الدولة في تنفيذ ما تتطلبه تلك الحقوق من مهام، يمنح الشعب الحق في الثورة (ذلك أن الدولة نفسها ملتزمة بتعاقدها على أن تحمي مصالح أعضاء المجتمع).

وقد لعبت أفكار حقوق الإنسان دورا محوريا في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر في النضال ضد الاستبداد السياسي بمختلف أشكاله.

لكن نظرية الحق الطبيعي، أصبحت شيئا فشيئا أقل قبولا لدى الليبراليين من الفلاسفة والسياسيين. أولا لارتباطها بالأرثوذكسية الدينية، وثانيا لأنها صيغت بلغة المطلقات (مثل "الخالدة" و"الدائمة" و"الثابتة") مما جعلها تتناقض فيما بينها، وثالثا وهو الأهم، أن مذهب الحق الطبيعي واجه انتقادات سياسية وفلسفية حادة من اليمين ومن اليسار على السواء.

فقد ذهب "بيرك" المحافظ، إلى أنه رغم اقتناعه بمبدأ الحق الطبيعي إلا أن حقوق الإنسان لا يمكن اشتقاقها منه، فضلا عن أن تبني العامة لمبدأ الحق الطبيعي سيؤدي إلى قلاقل اجتماعية.

بينما أبدى بنتام تخوفه من أن يتم الاكتفاء بالإعلان عن الحق الطبيعي كبديل للتشريع الفعال. وفي الوقت نفسه، أكد على أن "الحقوق" إنما تستمد من القانون.فمن القانون الواقعي وحده يمكن أن تنشأ الحقوق الطبيعية.

أما "هيوم" فقد ذهب إلى أن القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية كلها ظواهر ميتافيزيقية غير واقعية. كذلك ذهب "ميل"، رغم دفاعه الحار عن الحرية، إلى أن الحقوق تتأسس في النهاية على المنفعة. وذهب فلاسفة آخرون مثل فتجنشتين إلى أن ما هو حقيقي هو ما يتأسس على الخبرة القابلة للتحقق.

وصلت الانتقادات للقانون الطبيعي إلى درجة أن أغلبية المفكرين لم يعودوا يتبنون تلك الفكرة. غير أن أحداث ووقائع القرن التاسع عشر جعلت فكرة حقوق الإنسان رغم كل شئ- ذات فعالية على نحو أو آخر. فإلغاء العبودية، والتشريعات الصناعية، والتعليم العام، والاتحادات النقابية، وحركة الاقتراع العام، وغير ذلك من أمور، جعلت من فكرة الحق الطبيعي، رغم كل السلبيات المتسمة بها، فكرة مؤثرة على المستوى الفعلي. ثم جاءت أحداث صعود وانهيار ألمانيا النازية لتجعل من فكرة الحقوق -حقوق الإنسان- فكرة ذات جدارة خاصة بها.

فالتشريعات والممارسات المنتهكة لتلك الحقوق على نحو تراجيدي، أكدت على نحو واضح أن القانون والأخلاق، إذا كانا يستحقان تلك التسمية، لا يمكن ان يؤسسا على أية فكرة نفعية، أو مثالية أو غير ذلك.

فهناك ممارسات معينة خاطئة في حد ذاتها، والكائنات البشرية تحت أية ظروف كانت يجب، على الأقل، أن تعامل باحترام.

واليوم تتفق الغالبية العظمى من المشرعين والفلاسفة وعلماء الأخلاق، على الإختلاف انتماءاتهم الثقافية والحضارية،على أن لكل إنسان حقوقا أساسية معينة، على الأقل على مستوى النظرية.

فقد وافقت جميع الدول المشاركة في ميثاق تأسيس الأمم المتحدة على أن تقوم بشكل جماعي ومستقل باحترام ومراعاة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بصرف النظر عن انتمائه العرقي أو الجنسي أو اللغوي أو الديني. وأقر الموقعون على "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (١٩٤٨) والذين يمثلون ثقافات متنوعة عديدة، بأن الحقوق التي تضمنها ذلك الإعلان تعتبر معيارا عاما لما تحرزه كافة الشعوب والدول من تقدم.

وعلى الرغم من افتقاد الإجماع حول تحديد طبيعة حقوق الإنسان، فثمة بعض المبادئ الأولية التي تحظى بدرجة معقولة من القبول. منها:

١- أنه بصرف النظر عن أصل ومبررات حقوق الإنسان، ثمة اتفاق على أنها تعبر عن مطالب لدى الأفراد والجماعات تستهدف مشاركتهم في، وتشكيلهم للسلطة (القوة) والثروة، والتنوير العقلي، وغيرها من القيم التي هى موضع اعتزاز في العملية الاجتماعية. والتي من أهمها قيمة اعتبار واحترام الآخرين وما يتصل بها من عناصر. مثل: التسامح المتبادل والامتناع عن التدخل في ممارسة الآخرين لكافة القيم الأخرى.

٢- تمثل حقوق الإنسان متصلا عريضا من القيم التي تتراوح ما بين قيم تقرها القوانين إلى قيم تمثل طموحات إنسانية لم تتحق بعد.

٣- حينما يعتبر حق ما، أحد حقوق الإنسان، فإن ذلك يعني أنه ذو طابع عالمي أي شامل لكل أفراد البشر.

٤- إن حدود حقوق الإنسان تتمثل في نقاط تماسها مع حقوق الآخرين أو مع المصلحة العامة للمجتمع ككل.

٥- ثمة ميل للتمييز داخل حقوق الإنسان- بين ما هو أساسي وما هو ثانوي. والاتجاه العام هو استبعاد "مجرد الرغبات" من أن تكون ضمن حقوق الإنسان.

وهذه النقطة الأخيرة تطرح من التساؤلات أكثر مما تجيب عليها. فما معنى "الأساسي" وما معنى "الثانوي"، ووفقا لأية معايير يتم التمييز بينهما، وهل هناك نطاق محدد وخصائص محددة تقاس عليها حقوق الإنسان. هذه بعض الأسئلة التي تطرحها النقطة الأخيرة والتي هى مصدر جدالات كثيرة.

ولا جدال في أن حقوق الإنسان،مثلها مثل أية تقاليد معيارية، هى نتاج عصرها. فهى تعبر بالضرورة عن عمليات التواصل والتغير والتاريخي -التي- من خلال تراكم الخبرة- منحتها مضمونها وشكلها. واتجاهات التفكير والممارسة المختلفة التي ساهمت في تشكيلها تنتمي إلى المناخ الثقافي لعصورها المختلفة نسبيا. وهذه الاتجاهات هى التي شكلت على التتالي الأجيال المتعاقبة لحقوق الإنسان.

إذ تدور حقوق الجيل الأول حول فكرة الحرية في الحقوق المدنية السياسية. بينما مدار حقوق الجيل الثاني هو فكرة المساواة، متمثلة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. أما حقوق الجيل الثالث فتتأسس على فكرة التكافل.

- فحقوق الجيل الأول إنما تستمد أساسا من النظريات الإصلاحية للقرنين السابع والثامن عشر، والتي ارتبطت بالثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية، والتي تشربت بالفلسفة السياسية ذات الطابع الليبرالي الفردي، وبالمذاهب الاقتصادية والاجتماعية التي تدور حول مبدأ "دعه يعمل". والتي أكدت على التحرر من القيود التي واجهتها المجتمعات في مرحلة النظام الإقطاعي للعصور الوسطى.
- وأما حقوق الجيل الثاني والخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية منذ ذلك الحين. فهى، بصورة أو

أخرى، من نتاج سلبيات وتناقضات النظام الرأسمالي المتزايدة النمو حينذاك. وهذاالجيل من الحقوق يؤكد الشروط الإيجابية: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الضرورية لخير الأفراد.

● وأما بالنسبة لحقوق الجيل الثالث، وهى حقوق الجماعات، فيمكن اعتبارها نتيجة لصعود وأفول الدولة-القومية، في النصف الثاني من القرن العشرين،فبعضها يعبر عن نمو دول العالم الثالث ومطالبها في إعادة التوزيع العالمي للقوة والثروة والقيم الهامة الأخرى، وحقها في تقرير مصيرها (اقتصاديا واجتماعا وثقافيا)، وحقها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وحقها في المشاركة في الاستفادة من الإنجازات الإنسانية العامة (المعلوماتية والتكنولوجية). وبعضها الآخر يتعلق بحقوق الدول القومية في السلام، وفي الصحة، وفي البيئة المتوازنة، وفي تلقي المساعدة ضد الكوارث. وهى تعبر عما تعانيه الدول-القومية من عجز في بعض المجالات.



ورغم ذلك التحليل التاريخ النظري فيبدو أننا لم نصل إلى أي استدلال مقنع على نظرية لحقوق الإنسان.

وعلى أية حال، فإنه يبدو أن مأزق التأسيس النظري لحقوق الإنسان، حتى الآن على الأقل، يتحدد في أن ثمة بديلين اثنين ينحصر الاختيار بينهما:

● الحق الطبيعي العام الثابت الذي ينحو إلى أن يصبح مبدأ ميتافيزيقيا.

● والقانون الوضعي الذي يحدد صيغة ملزمة لبنود تتفق عليها الهيئات التشريعية في المجتمع المعين.

ولعل المشكلة تنشأ من اضفاء الصفة الميتافيزيقية الثابتة في ذاتها على الخيار الاول، وإضفاء ا لطابع العملي البحت على الخيار الثاني، كما تنشأ من جعلهما بديلين يستبعد كل منهما الآخر.

وليس الحل، بطبيعة الحال، في أية محاولة تجري للتوفيق بينها إذا ظلا مفهومين على ذلك النحو.

لكن ربما يلوح حل ما إذا نظرنا لفكرة الحق الطبيعي على ضوء المعارف المستمدة من العلوم الإنسانية (البيولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا بالذات) ونظرنا في الوقت نفسه لفكرة القانون الوضعي على أنه لا يأتي إلا بناء على رؤية نظرية وخبرة اجتماعية معينة. بعبارة أخرى، فإن فهمنا للخصائص العامة المشتركة بين البشر، ولما يترتب عليها من احتياجات، وفهمنا لهذه الاحتياجات على أنها يتم تشكل أساليب تحققها داخل إطار اجتماعي ثقافي، فإننا يمكن أن نحدد اتجاها ما للخروج من مأزق البديلين الذين يستبعد كل منهما الآخر.

كذلك يمكن تناول حقوق الإنسان من حيث مسألة عالميتها أو نسبيتها من زاوية التوجه البشري (النزعة الإنسانية) حيث تصبح حقوق الإنسان هى الشكل الحديث والمقنن للتوجه البشري الذي عرفته المجتمعات المختلفة في العصور المختلفة كمكون ثقافي وفكري وسلوكي، يختلف في درجة وكيفية تحققه وفقا للتوازنات بين البشري والمقدس في أي مجتمع معين، ووفقا للتوازنات الداخلية بين القوى الاجتماعية في أية حالة محددة.

فمصدر التوجه البشري، وحقوق الإنسان بالتالي-ذو طبيعة عامة تتعلق بالخصائص المشتركة بين البشر بوصفهم كائنات بيولوجية واعية تحيا داخل نسيج اجتماعي، وهى خصائص تخلق لديهم احتياجات مشتركة-ذات مستويات متعددة- تتطلب تلبيتها بطريقة أو أخرى. وهذا هو ما يجعل حقوق الإنسان عالمية الطابع.

لكن حقوق الإنسان (أو التوجه البشري) تتحقق، من ناحية أخرى، من خلال صيغ وأساليب وقنوات تعبير تختلف وفقا لاختلاف المكونات الثقافية والإجتماعية بين المجتمعات، مما يسمح بمساحة معينة للخصوصية أوالنسبية الثقافية. فالنسبية الثقافية إذن إنما تتعلق بأساليب التحقق وبأشكال التعبير أكثر مما تتعلق بالمنطلقات أو المضامين الأساسية لحقوق الإنسان.

أي أنه يمكن القول-بشئ من عدم الدقة- بأنه بينما تتسم حقوق الإنسان بالعالمية من ناحية المضامين والمبادئ الاساسية، فإنها تتسم بالخصوصية من ناحية الكيفية التي تتحقق بها والصيغ التي يتخذها ذلك التحقق في المجتمع المعين.

ولعل هذه نقطة هامة، خاصة فيما يتعلق بالمناقشة التالية لهذا الجزء والتي تتعلق بإشكالية تأسيس ثقافة عربية لحقوق الإنسان.

٣- ثقافة حقوق الإنسان: إشكالية التأسيس

يبحث هذا الجزء السؤال الخاص بإشكالية تأسيس ثقافة لحقوق الإنسان في الفكر والوجدان العربي. وعلاقة هذه العملية بالمناقشات سالفة الذكر حول النزعة الإنسانية في الثقافة العربية. بتعبير آخر: هل ثمة امكانية لتوظيف النزعة الإنسانية في الفكر العربي في تأسيس ثقافة أو توجهات فكرية وشعورية تسمح بتبني قيم حقوق الإنسان بحيث تصبح احد مكونات وجداننا العام؟

وقد رأيت، في محاولة لإبراز الإشكاليات العديدة لتلك المسألة وتلمس اتجاه ما للخروج منها، أن ادخل في حوار مع مقال لمحمد السيد سعيد بعنوان: نحو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية[١١] أولا لأنه يعالج المسألة الأساسية المطروحة هنا، وثانيا لأنه يتميز برؤية متعمقة لمختلف جوانب وإشكاليات هذه المسألة.

يرى "سعيد" أن تأسيس المشروعية الثقافية لحقوق الإنسان في العالم العربي صار مرهونا بإنتاج مفهوم أصيل وعميق للنضال الحقوقي الإنساني في المجتمع العربي، أي: ماهيته بالضبط، وقنواته الخاصة، ومناهجه، وبالتالي أسلوب بناء وتشغيل منظمات تتخصص في قيادة هذا النضال.

ومعنى ذلك أن "سعيد" يرى ان تأسيس حقوق الإنسان وإن كان عملية ذات طابع نضالي إلا أنها يجب أن تكتسب شرعية أو مشروعية مافي الثقافة العربية، وأن تحقق هذه الشرعية يتوقف على انتاج مفهوم أصيل وعميق في الوقت نفسه لحقوق الإنسان، وأنه تحقيقا لذلك- يجب أن تكون لدينا منظمات متخصصة في ذلك النضال انطلاقا من ذلك المفهوم.

وفكرة شرعية التأسيس بل فكرة التأسيس نفسها تتطلب مناقشة مسألة هل حقوق الإنسان مسألة عالمية الطابع أم أنها ذات نسبية ثقافية تختلف باختلاف الثقافات؟ فمن الواضح بالنسبة لسعيد- أن القول بعالمية حقوق الإنسان يتعارض مع فكرة تأسيس مشروعية لها في الثقافة العربية. ولذلك يتبنى فكرة النسبية الثقافية لحقوق الإنسان، لكن ذلك من ناحية أخرى يجعل هناك منظومات لحقوق الإنسان متعددة بتعدد الثقافات ويصبح المفهوم نفسه مختلفا في كل سياق ثقافي خاص. لذلك يتبنى "سعيد" نوعا من النسبية يسمح بالعالمية دون أن يستغرق نفسه فيها.

فنظرية القانون الطبيعي، التي هى أساس عالمية حقوق الإنسان، لم تعد تقنع الكثيرين، إذ لم يعد أحد من المفكرين والفلاسفة الغربيين الكبار يقول بحالة طبيعية هى مستودع الحقوق، إلا بمعنى فضفاض وواسع ومتناقض ذاتيا يمثل القول بالطبيعة الإنسانية. كما أنه من المستحيل منطقيا إثبات الحقوق الاقتاصدية والاجتماعية على أساس من الإحالة إلى الحالة الطبيعية أو الطبيعة الإنسانية.

أساس الحقوق إذن ليس حالة موروثة ثابتة للطبيعة الإنسانية، وإنما قيم الناس أو مصالحهم في مجتمعات في غاية الاختلاف، بحسب أنساق تطورها السياسي والاقتصادي والموروثات التاريخية والتشكيلات الثقافية وأركان النظام الاجتماعي. وهى قيم ومصالح تعبر عن نفسها في القانون الوضعي.

والمشكلة هنا تطرح نفسها في المجتمعت التي لم تطور نسقا فلسفيا وأخلاقيا يرتكز على حقوق الفرد وحرياته الأساسية، مما يجعل قوانينها الوضعية لا وجود فيها لمثل تلك الحقوق والحريات. إذ كيف يمكن القول بعالمية حقوق الإنسان في مثل هذه الحالات.

هنا يرى سعيد أن الحل يتحدد من خلال أحد منظورين.

المنظور الأول ينهض على فكرة وحدة الجنس البشري، والمصالح المشتركة للإنسانية، التي تتطلب قيام مشروع عالمي مستقبلي يحقق تلك المصالح المشتركة من خلال إحداث تعديلات جذرية في التكوين السياسي للمجتمع العالمي ككل،تكون حقوق الإ نسان هى مصادر الإلهام الأساسية له. لكن مثل هذا المشروع يصطدم بالواقع السياسية والاقتصادي للمجتمعات غير الغربية والذي يجعل تطبيقه بعيد المنال، خاصة وأن مثل تلك المجتمعات لديها مشروعاتها المختلفة.

أما **المنظور الثاني** فيقوم على ممارسة ما يسميه سعيد بالتفكيك الاشتقاقي. أي إثبات أنه بينما لا تنبثق المنظومة الراهنة لحقوق الإنسان تلقائيا من أية حضارة واحدة بعينها، فإنها قد تكونت من مساهمات جاءت من كل الثقافات التاريخية والعالمية الراهنة. وأن الحضارة الإسلامية، من ناحيتها، قد ساهمت في تلك المنظومة، بفكرة العدالة وضمانات التقاضي.

ومن الواضح أن "سعيد" يتبنى المنظور الثاني. لكنه في الوقت نفسه، يستبدل بفكرة منظمة اليونسكو حول غرس وتكريس منظومة حقوق الإنسان في النظم الثقافية الكبرى في العالم، فكرة أخرى هى الاشتقاق، أي دعوة الثقافة المعنية لأن تستجيب لمنظومة حقوق الإنسان عبر إبراز كليات ومفاهيم خاصة بها تشكل محمولات (أو تيارات حمل) لهذه المنظومة. وبذلك يعني مفهوم الاشتقاق: إمكانية تطور تلقائي مقترحة للثقافة المعنية انطلاقا من بعض ميولها وتياراتها (كما تظهر في كليات ومفاهيم ومقولات ومضامين بعينها) بما يلتقي مع منظومة حقوق الإنسان إلتقاء الانسجام والتبني.

ومن المهم هنا، بالنسبة لنا، إثبات أن الثقافة العربية-الإسلامية، سمحت بتطور تيارات وزوايا رؤية عالمية تلتقي- من نواح جوهرية بذاتها- مع منظومة حقوق الإنسان.

فما هى هذه التيارات والزوايا؟ وقبل ذلك، بأي منهج من مناهج البحث المتعددة، نبحث عنها بحيث نتمكن من تحديدها على نحو صحيح؟

يبدأ سعيد، بطبيعة الحال، بمحاولة إجابة السؤال الأخير المتعلق بالمنهج، حتى يتمكن من إجابة السؤال الأول الخاص بمكونات الثقافة العربية التي ينطلق منها تأسيس ثقافة حقوق الإنسان.

وعلى ذلك يستعرض المناهج المختلفة المحتملة موازنا بينها لإختيار المنهج الملائم.

وهو يحدد هذه المناهج بأنها تنحصر في المنهج الميكانيكي، والبنائي (الوظيفي أو الماركسي)، والجينيولوجي او التاريخي، والفنومنولوجي (الظاهراتي).

فأما المنهج الميكانيكي فهو يتعامل مع التاريخ وكأنه حركة بندولية تنطلق وترتد إلى ذات ما كانت عليه. ويسعى بالتالي لاسترداد مفاهيم يرى أنها أنتجت في الماضي وقابلة للاستعادة. وهذا مستحيل معرفيا.

وأما المنهج البنائي (الوظيفي أو الماركسي) والذي يرى أن الحضارات الكلاسيكية تدور حول الخالق وليس حول الإنسان، حول الجماعة لا الفرد، وأن الثقافة فيها ليست سوى تبرير أيديولوجي للبنية القائمة على نمط الإنتاج، فهو يتناقض مع ثراء الثقافة العربية وتعدديتها وتجاوزها آفاق الأيديولوجيا المسيطرة في حقبة بعينها.

وأما المنهج الجينالوجي، والذي يحقق نسب الأفكار وأسلافها في العصور المثالية، فهو يفترض أن منجزات الحضارة العربية تقع في العصر الوسيط الذي انتهى غلافه الحيوي ولا مجال لإحيائه من جديد.

يبقى إذن المنهج الفنومنولوجي. الذي يتميز بالعديد من المزايا التي من أهمها: أنه يتعامل مع "الهنا والآن"، ومع الوعي الذاتي الجماعي خاصة من حيث تشكله بتأثير الكليات الكبرى وا لبناءات الأعمق لمنظومات الأفكار، وأنه يعطي اهتماما خاصا بالطريقة التي يتم بها تقديم منظومة حقوق الإنسان إلى الوعي الجماعي العربي، والتي تدخل بها إلى هذا الوعي. فهو إذن المنهج الأكثر ملاءمة.

وعلى ذلك يتجه سعيد إلى الوعي الجماعي الذاتي المباشر في الثقافة العربية، القائم في "الهنا والآن"

ليكتشف مكونات الوعي التي تسمح بتأسيس ثقافة حقوق الإنسان.

ويمضي تفكيره على النحو التالي:

طالما أن تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية هو أمر لازم، يصبح من المستحيل تجنب تأصيل حقوق الإنسان في الدين، عموما، وفي الدين الإسلامي خصوصا. لا باعتباره مصدرا رئيسيا للثقافة العربية فحسب، بل باعتباره أيضا منهلا رئيسيا ومصدرا جوهريا للوعي الجماعي لدى العرب.

والسؤال هو: هل يتم تأصيل حقوق الإنسان في كليات المعرفة الدينية الإلهامية أم يكتفي بتأصيلها في الشريعة.

إن الاكتفاء بالإحالة إلى النصوص القرآنية التشريعية يقيد النصوص القرآنية المعتقدية العامة ويتحول بالأمر كله إلى تبرير جامد للقانون الأهلي، كمقولاتية سالبة ومانعة للمناقشة المتعمقة. فهو يحبس كل صور الحياة في صياغات نهائية، ويبتسر الدين إلى طائفة من الجمل التشريعية الثابتة والمطلقة مما يؤدي إلى تقييد منظومة حقوق الإنسان.

لذلك، يرى أن المنهج الأسلم هو التعامل مع المعطيات والمصادر الدينية الإسلامية، مع حتمية الاعتراف بأسبقية النصوص التي تحمل الرؤية الكونية للإسلام.

بذلك، نضع أيدينا على المقولات المؤسسة للعقيدة الإسلامية والرؤية الكونية للإسلام، وعلى رأسها:

مبدأ واحدية الله. وما ينبثق منه من مبدأ واحدية الكائن الإنساني أي وحدته ومركزيته في الكون. فالإسلام ينشئ مفهوما عن الإنسان مجردا من كل تمييز. ومخاطبا من قبل الله باعتباره كذلك.

مبدأ كرامة الإنسان وخلافته لله على الأرض.

مفهوم العقل: وهو المفهوم الذي جعله القرآن ركيزة التعرف على الله وواحديته.

مفهوم المساواة بين كل الأفراد والأمم والذي يؤكده عدم وجود نظام تراتبي طائفي في التاريخ الاجتماعي الإسلامي.

هذه هي النتائج التي يتوصل إليها محمد السيد سعيد وفقا لتسلسل المقدمات المنطقية والخطوات التي استخدمها والتي تبدو محكمة إلى حد بعيد.

فماذا لو قمنا بمحاولة لعكس اتجاهها. بمعنى أن نبدأ بالنتيجة ونرى تسلسل التفكير حينئذ كيف يكون. أعتقد أننا لن نجد صعوبة كبيرة في تصور أن النتيجة التي توصل إليها سعيد لا تلزم عن مقدماتها وإن كانت بعض هذه المقدمات مأخوذة على حدة قد تبررها. ولن يحدث اختلاف كبير لو أخذنا، في طريقة التفكير، اتجاها مغايرا.

أعني أن النتيجة التي توصل إليها لا تلزم عن الفنومنولوجيا في مجال علم الاجتماع والتي تعني دراسة الظواهر من داخلها مباشرة، ومن خلال ما تعنيه الأفعال بالنسبة لفاعليها لدى القيام بها وتأثير ذلك على الكيفية التي تؤدي بها تلك الأفعال. ونحن لم نجد في دراسته بيانا للكيفية التي توصل بها عن طريق المنهج الفنومنووجي إلى تلك النتيجة.

كذلك ففكرة إسهام كل الحضارات في تشكل منظومة حقوق الإنسان كانت تتطلب على الأقل تفصيلا أكثر- لكي نقتنع بصحتها. وقد استعرضت في الجزء السابق التشكل التاريخي لحقوق الإنسان وتبين منه المنشأ الأوربي لها. بالتحديد لارتباطها بالمفهوم المركزي والخاص بالفكرة الحديثة حول الفرد الإنساني. وهي فكرة لا تستقر في الوجدان العام إلا داخل شروط اجتماعية ثقافية معينة لا تتكون بدورها إلا عبر نظام اقتصادي-اجتماعي حديث. ومن المهم هنا التمييز بين المنشأ التاريخي لمنظومة فكرية أو علمية ما، وبين خصوصية ارتباط تلك المنظومة لمجتمعات النشأة كما لو كانت قد اكتسبت طبيعة تحول بينها وبين أن تكون إنجازا بشريا عاما، قابلا للانتقال والتواصل والاستخدام في المجتمعات الأخرى. فماينا هنا التمييز بين ما هو حضاري إنساني عام وبين ما هو ثقافي (بالمعنى الأنثروبولوجي) خاص بمجتمع معين في مكان وزمان معين.

والتناقض الذي طرحه سعيد بين العالمية والخصوصية يمكن أن يجد له حلولا مغايرة لما طرحه هو. وقد سبق أن تناولت هذه النقطة بالمناقشة فيما سبق. فهما ليسا بديلين يستبعد كل منهما الآخر بالضرورة. وربما كان ذلك هو ما دعا البعض إلى التمييز، داخل منظومة حقوق الإنسان، بين ماهو "أساسي" وماهو "ثانوي"، وبين المبادئ العامة وبين كيفيات التحقق في السياقات الاجتماعية والثقافية المختلفة.

وأيا كانت رؤية سعيد لاستراتيجية تأسيس ثقافة حقوق إنسان في المجتمع العربي، فإن نقاط الانطلاق الفكرية يجب أن يتوافر فيها حد أدنى من المصداقية. وهو ما نجد صعوبة في تحققه في النتائج التي توصل إليها والتي اعتبرها بمثابة الركيزة الفكرية لمشروعه.

فمبدأ واحدية الله لا يتضمن ولا يؤدي إلى القول بواحدية الكائن الإنساني أي وحدته ومركزيته في الكون. بل إن هذه العبارة الأخيرة تبدو بلا معنى. والإنسان في الإسلام هو الإنسان المسلم وليس الإنسان المجرد. بل حتى الإنسان المسلم تختلف قيمته وفقا لما إذا كان ذكرا أو أنثى، حرا أو عبدا، حتى لو انتمى لخير أمة أخرجت للناس. وخلافة الإنسان لله ليست تفويضا للإنسان بالتشريع لحياته، ولمجتمعاته بل هي توكيل مشروط بتنفيذ تعاليم الله. تنفيذ العبد لتعاليم المعبود. ومهمة الإنسان في الحياة إنما هي عبادة الخالق. والعقل الذي جعله القرآن ركيزة التعرف على الله وواحديته، هو العقل الذي يتدبر آيات الله في الخلق لا الذي يطرح التساؤلات ويتحرى الحقيقة ويقوم بالبحث والتجريب والاستنتاج ويغير مسار الحياة على الأرض وربما خارجها. وكل هذه أمور يعرفها سعيد بالتأكيد، كما نعرفها جميعا لأنها تكاد تكون بديهيات لدينا. وهي لا ترتبط بالنصوص التشريعية التي يرى سعيد استبعادها، بل بالنصوص العبادية والنصوص الخاصة بالرؤية الكونية.

على أن الفقرة الأخيرة في مقال محمد السيد سعيد تنحو منحى مغايرا لما سبق. فهو يقول: بينما لا يمكن انكار قيمة ودور الفقه في المعرفة الدينية، يجب الاعتراف بأنه قصر كثيرا عن الإحاطة بجميع مناهل وفروع وتيارات الثقافة العربية التي تشكلت بتأثير الإسلام كرؤية عالمية وكمعتقد ديني. إذ تشكل الفلسفة والتصوف والآداب قنوات لا تقل أهمية أو ضرورة في التعرف على الرؤية الكونية للإسلام ولثقافتنا العربية.

وفي هذا السياق، يمثل البحث في ما اتفق على تسميته بالإنسوية العربية (أو الإنسانوية العربية) مدخلا خصبا لتأسيس شرعية ثقافية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية-الإسلامية. وتمثل بحوث عبد الرحمن بدوي ومحمد أركون بداية مثيرة على طريق تفتح هذا المدخل.

فعلى الرغم من أنني لا أستطيع فهم كيف يطالب الفقه بالإحاطة بجميع مناهل وفروع وتيارات الثقافة العربية، فإنني أتفق مع سعيد علي أن البحث في النزعة الإنسانية في الثقافة العربية يمثل بالفعل مدخلا لتأسيس أو تغذية تيار ثقافي ينمي قيما ومنظورا من شأنها، حين تتوافر لها ظروف الاستقرار في الوجدان العام، أن تهيئ المناخ لثقافة حقوق الإنسان.

ذلك أن مشكلة تأسيس ثقافة حقوق الإنسان في الوجدان العربي المعاصر هي مشكلة التغير الثقافي في أي مجتمع من المجتمعات. حيث نجد أن التغير الثقافي يرتبط ارتباطا وثيقا بالتحولات التي تجري في أساليب الحياة وفي منظومة القيم في المجتمع. وهي عملية لا تحدث من أعلى وبالذات لا تحدث بقرارات أو تعليمات. وإنما تتطلب تحقق شروط معينة في الواقع الاجتماعي/ الاقتصادي/ السياسي. فإذا تهيأت هذه الشروط، على الأقل في حدها الأدنى، لأصبح بالإمكان، في حدود معينة، توظيف عوامل الوعي والتعليم والمعلومات والفنون في اتجاه التطوير الثقافي المنشود.

وربما كان المشترك الأساسي في توظيف تلك العوامل على ذلك النحو، هو تنمية الحس النقدي والتفكير الفعال في أمور الواقع.

فإذا كان الهدف المنشود هو تهيئة المناخ لتبني الرأي العام لمفاهيم وقيم حقوق الإنسان، فإن ذلك لا يتأتى إلا من خلال الوعي بالعلاقة الوثيقة بين تلك الحقوق (كإطار قانوني منظم في مواد محددة) وبين

الاحتياجات الإنسانية الأساسية العامة للبشر. ومثل ذلك الوعي يصبح متأصلاً في فكر وشعور الفاعلين الاجتماعيين، حين يتحقق على مستوى الوعي النظري وعلى مستوى الممارسة الاجتماعية على السواء.

ولعل الوعي بالتراث النقدي في الثقافة العربية (باعتباره التراث الذي يحمل قيم النزعة الإنسانية في أغلب الأحوال)، والتحليل النقدي المتعمق لتاريخ الثقافية العربية واشكالاتها، يمثلان إسهاما فعالا في اكتساب ذلك الوعي النظري.

أما على مستوى الممارسة، وهى العنصر المكمل لتحقق الوعي النظري الحديث، فربما كان المدخل الملائم لتطورها هو حركة ديمقراطية عريضة تعبر من خلالها مختلف الفئات الاجتماعية عن مصالحها ورؤيتها في إطار تعددي على المستوى السياسي والفكري.

هوامش

١- بدوي، عبد الرحمن: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧
٢- بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام: دون ناشر أو تاريخ.
٢- أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي. دار الساقي، ١٩٧ .٧ ترجمة ها شم صالح.
٣- هو كارل هيزيس بكر الذي عرض المسألة في محاضرتين هما "الإسلام في نطاق تاريخ عام للحضارة" الق يت أمام مؤتمر المستشرقين الألمان في ليبتسك عام ١٩٢١ والثانية بعنوان "تراث الأوائل في الشرق والغرب" القيت في جمعية الإمبراطور فلهلم في برلين عام ١٩٣١.
٤- "المجالس المؤيدية" للمؤيد في الدين هبة الله من أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي، داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي. (بدوي- ٢- ٧٧ وما بعدها).
٥- حسن حنفي، التراث بين السلطة والمعارضة: مجلة ا لقاهرة، يوليو ١٩٩٦. عدد رقم ١٦٤.
٦- راجع في ذلك: اجناس جولدتسهير: العقيدة والشريع ة في الإسلام. دار الكاتب المصري. ١٩٤٦. ص٧٠.
٧- حسن حنفي: الوحي والواقع: دراسة في أسباب النز ول. في "الإسلام والحداثة" دار الساقي. ١٩٩٠. ص١٣٣.
٨- راجع في ذلك: أحمد أمين: ضحى الإسلام: ٣ مكتبة النهضة المصرية . ١٩٦٢ الفصل الأول ص٢١. اجناس جولدتسهير: مرجع سابق الذكر. من ٨٩ وما بعدها.
٩- راجع في ذلك: الكسندر اغناتنكو: بحثا عن السعاد ة: الأفكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة الع ربية الإسلامية. دار التقدم. موسكو ١٩٩٠.
١٠- بخصوص الدراسات الأوربية، راجع:
.Joel.L.Kraemer, Humanism in the renaissance of Islam, Leaden E.J. Brill, 1986
George Makdisi, The Rise of Humanism in clsslical Islam and the Christian West, Edinburgh University Press, 1990.

١١- بخصوص المعلومات الواردة في هذا الجزء راجع:
The New encyclapoedia Britannica, Volumes: 5,6,16,20,25:Human Rights.

٢١- راجع مجلة "ابواب" الصادرة عن دار الساقي. العدد ١٤. ١٩٩٧ص٩ .

فهرس

قائمة إصدارات
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً : سلسلة مناظرات حقوق الإنسان :

١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني (بالعربية والإنجليزية) : منال لطفي، خضر شقيرات، راجى الصورانى، فاتح عزام، محمد السيد سعيد.

٢- الثقافة السياسية الفلسطينية - الديمقراطية وحقوق الإنسان : محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجانى، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.

٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان - حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد اللة النعيم، أمين مكي مدني

٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

ثانياً : كراسات مبادرات فكرية :

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.

٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع.

٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية : فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).

٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).

٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبدالله.

٦- حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقى.

٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان: تقديم وتحرير : بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).

٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ

٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس

١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).

١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د.محمد حافظ يعقوب

١٢- التكفير بين الدين والسياسية: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي

١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.

ثالثاً : كراسات ابن رشد :

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم : محمد السيد سعيد - تحرير : بهي الدين حسن.

٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن. (بالعربية والإنجليزية).

٣- التسوية السياسية -الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير : جمال عبد الجواد . (بالعربية والإنجليزية).

رابعاً : تعليم حقوق الإنسان :

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان ؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون - تحت إشراف المركز - في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد

خامساً: اطروحات جامعية:

رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين امريكا ومصر: هشام محمد فوزي، تقديم: محمد مرغني خيري

سادساً: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي- سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية)
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية)

سابعاً: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية - العربية: أحمد تهامي
٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي دراسات في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف أحمد

ثامناً: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف

مطبوعات أخرى :

١-" سواسية " : نشرة دورية باللغتين العربية والإنجليزية.
٢- رؤى مغايرة : مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP .
٣- رواق عربي : دورية بحثية باللغتين العربية والإنجليزية.
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مختارات مترجمة من مجلة Reproductive Health Matters

إصدارات مشتركة :

أ. بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية :

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) : أوهام وحقائق / د. سهام عبد السلام
٢- ختان الإناث/ أمال عبد الهادي

ب. بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الد يمقراطية (مواطن)

١- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة

ج. بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية و المنظمة المصرية لحقوق الإنسان

١- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة

الكُتّاب المشاركون

عاطف أحمد

طبيب نفسي وكاتب

نشر العديد من المقالات في النقد الفكري في مجالات فكرية مصرية وعربية منذ الستينات وحتى الآن مثل : الفكر المعاصر الآداب البيروتية العلوم البيروتية الشهر الكاتب القاهرة قضايا فكرية - أدب ونقد - رواق عربي - الكتابة الأخرى .

صدر له عن "دار الطليعة" البيروتية" :

"نقد الفهم العصري للقرآن" ١٩٧١

"نقد العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود" ١٩٨٠

ترجم إلى العربية :

الفصامي سيلفانو اريتي عالم المعرفة الكويت

الأصولية الإسلامية : صادق العظم مركز المعلومات القانونية القاهرة.

ما بعد المركزية الأوربية : بيتر جران (ترجمة مشتركة) : المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة) .

أنور مغيث

مدرس الفلسفة السياسية آداب حلوان

أطروحة دكتوراه : تاريخ الفكر الماركسي في مصر : جامعة باريس فرنسا

له عديد من الدراسات في الفلسفة الغربية والفكر العربي المعاصر (بالعربية والفرنسية) نشرت في مجلات : قضايا فكرية إبداع الطريق مصر والعالم العربي (سيداج بالفرنسية) ,la pansee

ترجم عن الفرنسية :

النظام العالمي الجديد وسياسة المكيالين : مجموعة من المؤلفين . الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع

أسباب عملية : بيير بورديو دار الفكر الحديث بيروت.

نقد الحداثة : الآن تورين المجلس الأعلى للثقافة القاهرة

ملف المستقبل : روجيه جارودي (ترجمة مشتركة) دار الشروق القاهرة

حسنين كشك

باحث بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية

عضو الجمعية العربية لعلم الاجتماع

متخصص في الدراسات حول المسألة الفلاحية في مصر

نشر دراسات عدة في المجلات العلمية المتخصصة : المجلة الاجتماعية القومية اليقظة القومية مصر والعالم العربي (سيداج : بالفرنسية)، اضافات (مجلة الجمعية العربية لعلم الاجتماع).

صدر له عن دار المحروسة (القاهرة)

"الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية العمال الزراعيين الإجراء في الريف المصري" ١٩٩٦.

علي مبروك

مدرس بآداب القاهرة : قسم الفلسفة

نشر مقالات عدة في مجالات فكرية مثل: قضايا فكرية ألف أدب ونقد القاهرة .

صدر له عن دار التنوير :

النبوة . من علم العقائد الى فلسفة التاريخ (رسالة ماجستير)، ١٩٩٣

تحت الطبع :

"الإمامة والتاريخ : الخطاب التاريخي في علم العقائد" ، دار التنوير .

"المسكوت والمنطوق: مساهمات في نقد خطاب الأزمة"، دار التنوير .

منى طلبة

مدرس الأدب المقارن آداب عين شمس

أطروحة دكتوراه حول رسالة الغفران: إشراف فرنسي مصري مشترك.

دراسات مختلفة في التراث ومناهج النقد المعاصر بمجلات : إبداع ، قضايا فكرية سطور .

ترجمة ، من العربية للفرنسية .

رسالة اين فطومة لنجيب محفوظ جامعة باريس ٣.

من الفرنسية للعربية .

ملف المستقبل روجيه جارودي (ترجمة مشتركة) دار الشروق القاهرة .

الاستعارة الحية : بول ريكور . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة (تحت الطبع).